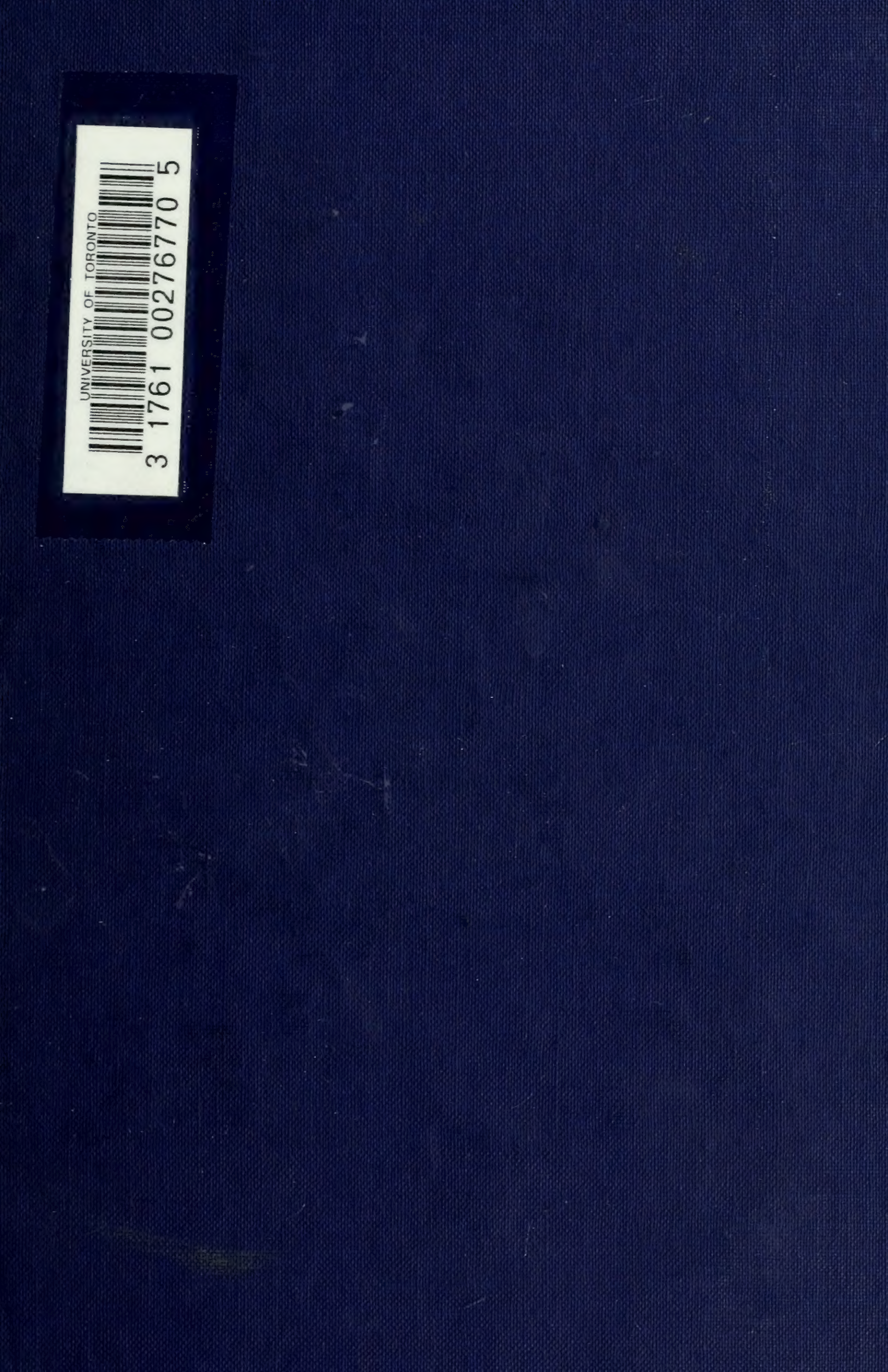


This "O-P Book" Is an Authorized Reprint of the Original Edition, Produced by Microfilm-Xerography by University Microfilms, Inc., Ann Arbor, Michigan, 1965

A

Ивановъ-Разумникъ

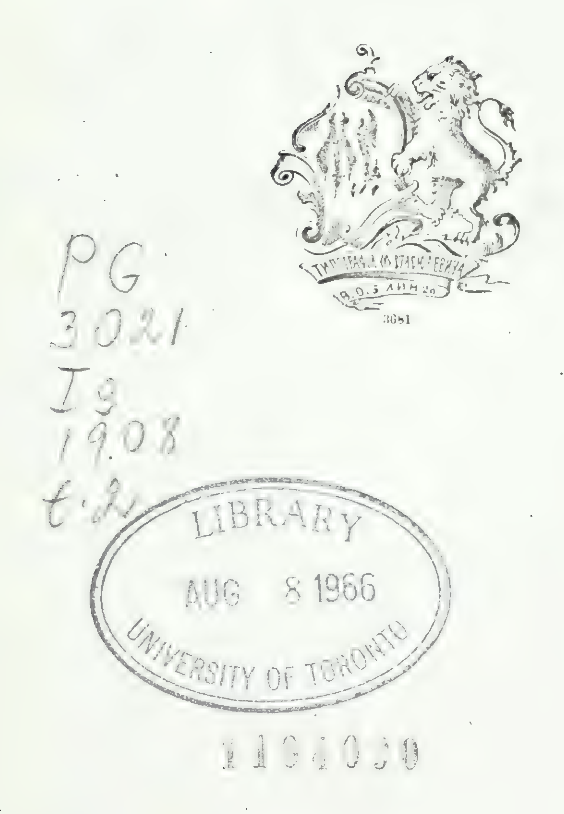
Исторія русской общественной мысли

ИНДИВИДУАЛИЗМЪ И МѢЩАНСТВО
ВЪ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРѢ И ЖИЗНИ XIX в.

Томъ II

ИЗДАНІЕ ВТОРОЕ, ДОПОЛНЕННОЕ

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Типографія М. М. Стасюлевича, Вас. остр., 5 лин., 28.
1908


3651
PG
3021
I9
1908
LIBRARY
AUG 8 1966
UNIVERSITY OF TORONTO

ИСТОРІЯ

РУССКОЙ ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ

Томъ II

ОГЛАВЛЕНІЕ.

СТРАН.

Борьба съ либеральнымъ доктринерствомъ эпигоновъ западничества. Анти-индивидуалистичность экономическаго либерализма. Индивидуализмъ какъ основной принципъ и соціализмъ, какъ конечный идеалъ у Чернышевскаго и вообще въ народничествѣ.

Философская основа міровоззрѣнія Чернышевскаго. Матеріалистическій монизмъ. Типичный реализмъ эпохи шестидесятыхъ годовъ; раціонализмъ ея. Раціонализмъ въ этикѣ; утилитаризмъ, какъ этическій анти-индивидуализмъ. Ошибка Чернышевскаго; измѣреніе этической цѣнности дѣйствія его соціальной пользой; отождествленіе соціологическаго принципа блага реальной личности съ этической нормой. Параллель шестидесятыхъ годовъ съ девяностыми; утилитаризмъ и фатализмъ въ этикѣ. Основная черта міровоззрѣнія Чернышевскаго и всей эпохи шестидесятыхъ годовъ; совмѣщеніе соціологическаго индивидуализма съ этическимъ анти-индивидуализмомъ.

Добролюбовъ, какъ звено между двумя половинами эпохи шестидесятыхъ годовъ. Дѣятельность Добролюбова и Чернышевскаго, какъ взаимно-дополнительная. Вліяніе Чернышевскаго; неоригинальность соціально-экономическихъ воззрѣній Добролюбова. Примать народнаго надъ національнымъ и соціальнаго надъ политическимъ.

Вопросъ о личности и ея значеніи. Лишніе люди; отношеніе къ нимъ Чернышевскаго и Добролюбова въ первой половинѣ шестидесятыхъ годовъ; перемѣна взглядовъ около 1859 г. Отношеніе къ мѣщанству; „темное царство“ и „обломовщина“; ошибочное отождествленіе лишнихъ людей и мѣщанъ.

Взгляды Чернышевскаго и Добролюбова на эстетику. Диссертація Чернышевскаго; ошибочное мнѣніе объ его эстетическомъ анти-индивидуализмѣ; перемѣна его взглядовъ во второй половинѣ шестидесятыхъ годовъ. Утилитаристическій критерій въ эстетикѣ у Добролюбова; его эстетическій анти-индивидуализмъ. Значеніе и роль Добролюбова въ исторіи русской общественной мысли.

Писаревъ; періоды его дѣятельности. Отношеніе къ мѣщанству и лишнимъ людямъ; „карлики“ и „вѣчныя дѣти“. Зависимость отъ Чернышевскаго и разногласія съ нимъ. Взгляды на личность; юношескій эгоизмъ. Утилитаризмъ и фритредерство; параллель. Переломъ воззрѣній Писарева (1863—64 г.).

Отрицаніе „общаго идеала“ и наличность его. Взгляды на задачу воспитанія; статья Пирогова и отношеніе къ ней Чернышевскаго, Добролюбова и Писарева. Задача критики; теоріи Бѣлинскаго и повтореніе въ обратномъ порядкѣ хода развитія этихъ теорій Чернышевскимъ, Добролюбовымъ и Писаревымъ; возвращеніе Писарева къ фихтіанскимъ взглядамъ Бѣлинскаго. Статья „Базаровъ“ (1862 г.); апогей развитія теоріи отрицанія теорій и идеала отрицанія идеаловъ.

Переломъ. Одиночное заключеніе. Разработка общественно-историческихъ вопросовъ; колебаніе между детерминизмомъ и индетерминизмомъ. Статья „Реалисты“ (1864 г.). Типъ „мыслящаго реалиста“; наличность „общаго идеала“. Соціалистическіе взгляды Писарева. Крайній раціонализмъ Писарева; рѣшеніе соціальнаго вопроса созданіемъ „мыслящаго пролетаріата“; теоріи самосовершенствованія и „кружковщины“.

СТРАН.

1893—94 гг.; появленіе книгъ Струве и Бельтова; марксистскіе журналы. Количественное усиленіе и качественное ослабленіе русскаго марксизма.

Споръ марксизма съ народничествомъ; вопросъ объ общинѣ. Что такое община? Государственное закрѣпленіе общины; законъ 14 декабря 1893 г.; бумажный законъ и дѣйствительность; законы 8 іюня 1893 г. и 12 марта 1903 г. Общинное право, какъ de jure коллективное и de facto индивидуальное; разложеніе общины.

Особый путь развитія Россіи. Отношеніе къ этой теоріи марксизма восьмидесятыхъ годовъ. Книга г. В. В. „Судьбы капитализма въ Россіи" (1882 г.) и критическое отношеніе къ ней Михайловскаго. Неизбѣжность перестройки міровоззрѣнія критическаго народничества; интеллигенція, народъ и буржуазія. Отношеніе Плеханова къ особому пути и типу экономическаго развитія Россіи въ „Нашихъ разногласіяхъ" (1884 г.); о національзаціи земли; признаніе возможности непосредственнаго перехода общины въ высшую коммунистическую форму землевладѣнія. Эволюція признанія особаго пути развитія Россіи въ исторіи русской общественной мысли второй половины XIX-го вѣка.

Распредѣленіе и производство; народническій приматъ перваго надъ вторымъ, отвергаемый самыми же народниками; ростъ буржуазіи, какъ причина этого. Національное богатство и народное благосостояніе, возможность знака равенства между ними, согласно Чернышевскому; доведеніе этой точки зрѣнія до абсурда толстовствомъ восьмидесятыхъ годовъ; правильное пониманіе ея марксизмомъ. Приматъ производственнаго момента надъ распредѣлительнымъ; отличіе отъ манчестерства. „Къ распредѣленію черезъ производство".

Теоретическія основоположенія марксизма. Приматъ экономическаго надъ соціальнымъ и отождествленіе ихъ. Классовая идеологія. „Amor fati" ортодоксальнаго марксизма; его философскій монизмъ. Категоріи сущаго и должнаго; упраздненіе послѣдней. Анти-индивидуализмъ ортодоксальной марксистской догмы.

Роль личности въ историческомъ процессѣ; личность, какъ quantité négligeable. Отрицаніе значенія интеллигенціи; теченіе „экономизма" („Рабочая Мысль"). Марксизмъ, какъ интеллигентская идеологія.

Двойственное отношеніе марксизма къ вопросу объ экспропріаціи мелкаго производителя. Попытка разорвать съ двойственностью. Соціаль-демократія и ея отношеніе къ росту буржуазіи. Фритредерство и протекціонизмъ.

Теорія *„чѣмъ хуже, тѣмъ лучше"*. Оптимистичность и анти-индивидуалистичность подобнаго положенія; примѣры его приложенія. Кулакъ какъ „высшій типъ человѣческой личности" въ деревнѣ. Сущность этой теоріи: возведеніе объективнаго закона соціологіи въ субъективную норму; фаталистичность ортодоксальнаго марксизма; игнорированіе разницы между необходимостью единослѣдственности тождественныхъ причинъ и возможностью разнопричинности тождественныхъ слѣдствій; анти индивидуализмъ.

Борьба народничества и марксизма на философско-соціологической почвѣ; широта безъ глубины, глубина безъ широты. Полемика Бельтова и Михайловскаго: ошибки того и другого. Отождествленіе марксизмомъ

ГЛАВА I.

Шестидесятые годы.

Чернышевскій, Добролюбовъ, Писаревъ.

Въ физической химіи есть законъ, извѣстный подъ именемъ закона Лешателье: онъ гласитъ, что всякое дѣйствіе на нѣкоторую систему вызываетъ въ послѣдней явленія, противодѣйствующія этому дѣйствію. Законъ этотъ приложимъ и къ соціальной „молекулярной физикѣ“ точно такъ же, какъ знаменитый ньютоновскій законъ о дѣйствіи и противодѣйствіи приложимъ къ соціальной механикѣ.

Всякій государственный гнетъ неизбѣжно вызоветъ противодѣйствіе общества, тѣмъ болѣе сильное, чѣмъ сильнѣе было давленіе: такъ гласитъ законъ Ньютона въ его примѣненіи къ соціальной статикѣ. Законъ Лешателье обращаетъ вниманіе на явленія промежуточныя между дѣйствіемъ и противодѣйствіемъ. Почему частыя войны сопровождаются увеличеніемъ рождаемости въ странѣ? почему результатомъ чрезмѣрнаго развитія индивидуальности является ослабленіе производительной силы? На это „почему?“—нѣтъ отвѣта, но законъ Лешателье объединяетъ собою всѣ такія явленія, заявляя, что послѣ каждаго общественнаго или индивидуальнаго напряженія въ какомъ бы то ни было направленіи, въ обществѣ или въ индивидѣ неизбѣжно возникнутъ противодѣйствующія этому напряженію силы. Такъ, напримѣръ, быстрый ростъ культуры въ странѣ, какъ это показываетъ статистика, всегда сопровождается уменьшеніемъ рождаемости, что въ будущемъ ведетъ къ замедленію роста культуры; обратно, всякая реакція, всякое замедленіе культурнаго роста страны увеличиваетъ въ послѣдней рождаемость, что въ будущемъ ведетъ къ усиленію роста культуры. Точно также государственное

давленіе, клонящееся къ приниженію личности и подавленію общества, неизбѣжно вызываетъ въ послѣднихъ нарастаніе силъ, направленныхъ къ возвеличенію личности и росту общественнаго значенія.

Аналогія ничего не доказываетъ и ничего не объясняетъ; она только иллюстрируетъ и поясняетъ. Но въ данномъ случаѣ наша цѣль другая: мы хотимъ приложеніемъ закона Лешателье къ системѣ оффиціальнаго мѣщанства и къ движенію шестидесятыхъ годовъ подчеркнуть стихійность этого движенія и тѣмъ самымъ указать, что мы не придаемъ интеллигенціи исключительной созидательной роли въ исторіи общественныхъ движеній, хотя и признаемъ ея творчество въ исторіи русской общественной мысли.

Система оффиціальнаго мѣщанства должна была погибнуть. Нельзя было сражаться кремневыми ружьями противъ штуцеровъ; нельзя было оставаться при системѣ натуральнаго хозяйства при господствѣ вокругъ хозяйства денежнаго. Чѣмъ дальше развивалась система оффиціальнаго мѣщанства, имѣвшая своей точкой опоры крѣпостное право и связанную съ нимъ экономическую систему, тѣмъ сильнѣе и сильнѣе сказывались противодѣйствующія этой политической и экономической системѣ общественныя силы. Крымскій погромъ былъ только показателемъ „всей гнили правительственной системы, всѣхъ послѣдствій удушающаго принципа“, по выраженію И. Аксакова. Нужны были новые мѣха для новаго вина.

19-е февраля 1861 г. было величайшимъ днемъ всей русской исторіи XIX-го вѣка, днемъ выполненія minimum-программы русской интеллигенціи, начиная съ Новикова и Радищева и кончая Бѣлинскимъ и Герценомъ. Конечно, выполненіе это было произведено ниже всякой критики, или невѣжественными, или явно заинтересованными людьми; извѣстно, что именно 19-ое февраля повело къ окончательному разрыву между правительствомъ и интеллигенціей. Интеллигенція видѣла, что рабство замѣнено экономической кабалой, что крестьянскія земли обрѣзаны въ пользу помѣщика, что выкупная сумма вздута до невѣроятныхъ размѣровъ (по безупречнымъ вычисленіямъ Чернышевскаго, выкупная сумма колебалась въ предѣлахъ отъ 400 до 800 милл. рубл., считая въ этой суммѣ и проценты на погашеніе; правительство не постѣснилось увеличить эту сумму втрое и вчетверо). Все это такъ, и этой неудачной реформой сверху объясняются всѣ дальнѣйшія попытки революціи снизу въ шестидесятыхъ и семидесятыхъ годахъ; но все-таки мы должны оцѣнить если не эту вынужденную и куцую реформу, то самый фактъ *освобожденія человѣка.*

Народъ освобожденъ, но счастливъ ли народъ? — спрашивалъ великій поэтъ той эпохи; отвѣчая ему, мы можемъ перевернуть его вопросъ: народъ не счастливъ, но онъ освобожденъ. И русская интеллигенція сейчасъ же начала тяжелую борьбу за народное счастье, за народные интересы, за экономическую свободу народа,—борьбу, возможную только послѣ освобожденія народа изъ-подъ крѣпостного ига.

И борьба эта нуждалась въ новомъ знамени. Бороться за свободу народа отъ крѣпостного рабства можно было и подъ знаменемъ славянофильства, и подъ знаменемъ западничества; рука объ руку шли въ эту борьбу и Хомяковъ, и Бѣлинскій, и Аксаковъ, и Герценъ, такъ же, какъ шли передъ ними и декабристы, и интеллигенція XVIII-го вѣка. Но теперь, послѣ 19-го февраля, положеніе дѣлъ существенно измѣнилось; необходимо должна была произойти болѣе рѣзкая дифференціація въ средѣ русской интеллигенціи: въ борьбѣ за экономическую свободу народа безповоротно разошлись между собой эпигоны стараго западничества, политическіе и экономическіе либералы шестидесятыхъ годовъ, и молодое поколѣніе русской интеллигенціи этой эпохи. *Начиная съ шестидесятыхъ годовъ, русская интеллигенція становится въ своемъ большинствѣ соціалистической, и такимъ образомъ во второй половинѣ XIX-го вѣка борьба за интересы народа, за его свободу и счастье ведется подъ знаменемъ соціализма.* Родоначальниками соціализма въ Россіи были Бѣлинскій и Герценъ; въ концѣ эпохи офиціальнаго мѣщанства въ соціалистическомъ „заговорѣ идей" петрашевцевъ оказывается такъ или иначе замѣшано до 500-тъ лицъ; уже одно это показываетъ, что соціалистическое направленіе русской интеллигенціи шестидесятыхъ годовъ не было какимъ-то deus ex machina, и что появленіе такого замѣчательнаго представителя русскаго соціализма, какимъ былъ Чернышевскій, было вполнѣ подготовлено всѣмъ предшествующимъ ходомъ развитія русской общественной мысли, какъ мы это и видѣли выше (см. т. I, гл. VI, VII и VIII). Мы скоро увидимъ, что главнымъ пунктомъ расхожденія между соціалистической и несоціалистической частью русской интеллигенціи была дилемма: національное богатство или народное благосостояніе? Это были двѣ разныхъ системы пониманія экономической свободы; два разныхъ метода борьбы за народное счастье; будущее принадлежало, конечно, наиболѣе конкретной изъ этихъ системъ, наиболѣе реальному изъ этихъ методовъ.

Соціалистическія настроенія могли быть и были доступными русской интеллигенціи эпохи офиціальнаго мѣщанства, когда ими

проникались десятки высшихъ представителей интеллигенціи; но стать массовымъ соціалистическое теченіе могло только тогда, когда интеллигенція стала въ большинствѣ демократичной по составу. Это случилось въ шестидесятыхъ годахъ, когда громадной толпой „разночинецъ пришелъ“, по знаменитому выраженію Михайловскаго; „мыслящій пролетаріатъ“, какъ называлъ интеллигентныхъ разночинцевъ Писаревъ, сталъ главнымъ носителемъ соціалистическихъ стремленій. Характерно при этомъ то, что носителемъ и выразителемъ якобы классовой доктрины сталъ внѣсословный и внѣклассовый слой общества; *съ этого времени русская интеллигенція становится внѣклассовой и внѣсословной по своему составу.* Мы уже отмѣчали (см. Введеніе), что не случайнымъ совпаденіемъ является и возникновеніе именно въ это время самаго термина „интеллигенція“: новыя слова создаются тогда, когда того требуютъ новыя понятія. Съ этихъ поръ начинается главная часть исторіи русской интеллигенціи, а значитъ и исторіи русской общественной мысли: XVIII-ый вѣкъ былъ предисловіемъ, въ первой половинѣ XIX-го вѣка была намѣчена дорога, и только во второй половинѣ XIX-го вѣка русская общественная мысль распустилась полнымъ цвѣтомъ.

Мы сказали, что соціалистическое теченіе русской мысли шестидесятыхъ годовъ было подготовлено всѣмъ ходомъ предыдущаго развитія. Какимъ образомъ однако могло это теченіе стать господствующимъ среди русской интеллигенціи въ то время, когда даже на Западѣ оно отнюдь не было ни сильнымъ, ни господствующимъ? Это объясняется совершеннымъ различіемъ соціальнаго строенія Россіи той эпохи и любой изъ другихъ крупныхъ европейскихъ странъ (исключая развѣ только Италіи): Россія въ это время только-что собиралась переходить отъ натуральнаго хозяйства къ денежному, а потому въ ней, относительно говоря, не было буржуазіи, не было „третьяго сословія“ какъ экономической и политической силы. Во Франціи буржуазія была настолько сильна политически, что уже въ концѣ XVIII-го вѣка могла произвести величайшій въ исторіи переворотъ; ко второй четверти XIX-го вѣка она уже настолько была сильна экономически, что могла считать выгодными для себя фритредерскія проповѣди Бастіа, пользовавшіяся большимъ успѣхомъ. Въ Россіи же буржуазія въ серединѣ XIX-го вѣка была еще настолько quantité négligeable, что сама стояла за то же фритредерство и теоріи экономическаго либерализма! Поистинѣ — крайности сходятся! Франція уже нуждалась во внѣшнихъ рынкахъ для вывоза, Россія еще нуждалась во внѣшнихъ рынкахъ для ввоза; и въ томъ

и въ другомъ случаѣ интересы буржуазіи требовали, вообще говоря, уничтоженія таможенныхъ препятствій. Этимъ объясняется временное увлеченіе теоріями экономическаго либерализма; этимъ объясняется и либеральный таможенный тарифъ 1857 года. Интересно отмѣтить, что вмѣстѣ съ ростомъ русской буржуазіи въ шестидесятыхъ и семидесятыхъ годахъ все большій и большій вѣсъ пріобрѣтаютъ протекціонистскія теоріи; въ девяностыхъ годахъ, въ эпоху расцвѣта покровительствуемой промышленности, господствуетъ уже суровый протекціонный тарифъ 1892 года. Это показываетъ, что къ тому времени русская буржуазія успѣла вырости настолько, чтобы нуждаться въ охранѣ внутренняго рынка, хотя и не настолько, чтобы дерзнуть возвратиться къ фритредерскимъ теоріямъ. Какъ бы то ни было, но фактъ налицо: къ началу шестидесятыхъ годовъ буржуазія въ Россіи была quantité négligeable. Это объясняетъ намъ возможность яркаго соціалистическаго настроенія русской интеллигенціи: въ то время еще не было „интеллигенціи буржуазной", если возможно такое словосочетаніе, или она была крайне немногочисленна. Безсознательными (а отчасти и сознательными) идеологами буржуазіи были эпигоны западничества, съ которыми мы уже отчасти знакомы (см. т. I, гл. VII); мы еще прослѣдимъ за той ожесточенной борьбой, которую велъ съ ними величайшій представитель русской соціалистической мысли—Чернышевскій.

Къ знакомству съ Чернышевскимъ мы теперь и приступимъ, слегка намѣтивъ сперва главные этапы пункты во внѣшней исторіи шестидесятыхъ годовъ. Шестидесятыми годами мы называемъ періодъ времени отъ 1856 г. до приблизительно 1866—1868 г., до выстрѣла Каракозова, до рѣзкой реакціи, послѣдовавшей послѣ этого, до расцвѣта писаревщины и нигилизма (послѣднее „до" надо понимать включительно). Этотъ періодъ времени рѣзко дѣлится на двѣ половины, рубежомъ которыхъ служитъ 1861 г. Первая половина шестидесятыхъ годовъ—это періодъ надеждъ, періодъ вѣры въ добрыя намѣренія правительства; „ты побѣдилъ, галилеянинъ!"—восклицалъ тогда Герценъ, обращаясь къ Александру II (въ 1858 г.). Но уже черезъ два года послѣ этого настроеніе большинства русской интеллигенціи было совершенно инымъ; впослѣдствіи Чернышевскій (въ „Прологѣ къ прологу", 1877 г.) ярко выяснилъ, какъ мало-по-малу русская интеллигенція разочаровывалась въ „добрыхъ намѣреніяхъ" правительства, потому что видѣла, что эти добрыя намѣренія изъ рода тѣхъ, которыми, по поговоркѣ, вымощенъ адъ. Какъ видимъ, почти буквально повторилась исторія двадцатыхъ го-

довъ и декабризма, начавшаго съ адресовъ царю и съ вѣры въ „доброжелательство правительства“, а кончившаго переходомъ съ легальнаго пути на „нелегальный“. Такъ случилось и въ шестидесятыхъ годахъ, ибо во всякомъ случаѣ куцая реформа 19-го февраля не удовлетворила собою русскую интеллигенцію, для которой теперь ясна была необходимость перехода съ легальнаго пути на путь революціонный; съ 1861 года начинается вторая половина шестидесятыхъ годовъ. Появляется (1861 г.) первая знаменитая прокламація Михайлова „Къ молодому поколѣнію“; за нею быстро слѣдуетъ цѣлый рядъ другихъ прокламацій, призывающихъ къ возстанію подъ знаменемъ „земли и воли“. Организація „Земля и Воля“ возникаетъ въ 1863 г. и объединяетъ собою всѣ отдѣльные революціонные кружки. Въ первой прокламаціи „Земли и Воли“ указывается, что, „выступая на борьбу съ правительствомъ за права народныя, народный комитетъ въ настоящее время ставитъ себѣ одной изъ задачъ привлеченіе образованныхъ классовъ на сторону интересовъ народа, а значитъ и своихъ собственныхъ“... Такимъ образомъ народники шестидесятыхъ годовъ стояли на томъ же принципѣ „интересовъ народа“, который впослѣдствіи былъ развитъ критическимъ народничествомъ семидесятыхъ годовъ; указаніемъ тождественности интересовъ народа и интеллигенціи шестидесятники открывали дверь центральной идеѣ міровоззрѣнія Михайловскаго, его двуединому критерію интересовъ личности и интересовъ народа, о чемъ у насъ еще будетъ рѣчь впереди.

Нѣкоторое, такъ сказать, педагогическое значеніе всѣхъ этихъ прокламацій несомнѣнно, но большаго значенія въ то время онѣ не имѣли и не могли имѣть: впервые послѣ долгихъ лѣтъ русская интеллигенція выступала на революціонный путь и шла еще ощупью. Внѣшнія обстоятельства однако на время остановили всякое движеніе по этому пути. Разгромъ Польши въ 1863—64 гг., разгромъ „Земли и Воли“ въ 1864—1866 гг. ознаменовалъ собою конецъ эпохи шестидесятыхъ годовъ; судебная и земская реформа того же времени отчасти примирила съ правительствомъ русское „культурное“ общество... Революціонная интеллигенція была изолирована и обезсилена; ея послѣдней попыткой было покушеніе Каракозова (4 апр. 1866 года), послѣ чего послѣдовавшій „бѣлый терроръ“ завершилъ собою шестидесятые годы. Новая эпоха началась только въ 1872 г., когда началось знаменитое „хожденіе въ народъ“; предшествующими фактами были: въ области литературы—появленіе „Историческихъ писемъ“ Лаврова, сыгравшихъ большую роль въ

дѣлѣ организаціи интеллигентскихъ группъ, а въ области революціонныхъ фактовъ—нечаевское дѣло, и еще болѣе того нечаевскій процессъ, сыгравшій громадную пропагандистскую роль, совершенно неожиданно для правительства. Но все это относится уже къ эпохѣ семидесятыхъ годовъ.

Въ первой половинѣ шестидесятыхъ годовъ властителями мысли русской интеллигенціи были Герценъ, Чернышевскій и Добролюбовъ. „Колоколъ“ Герцена звалъ къ себѣ живыхъ и пробуждалъ своимъ звономъ не только русскую интеллигенцію, но и „культурное“ общество... 1861 годъ—апогей вліянія Герцена; во второй половинѣ шестидесятыхъ годовъ оно быстро клонится къ упадку: въ 1861—1863 гг. русская интеллигенція начинаетъ считать Герцена недостаточно революціоннымъ (это началось еще съ извѣстнаго письма къ Герцену [1]), въ „Колоколѣ“ отъ 1 марта 1860 г.); послѣ 1863—64 гг. русское „культурное“ общество начинаетъ считать Герцена слишкомъ революціоннымъ... Вліяніе его падаетъ; конецъ шестидесятыхъ годовъ ознаменованъ медленнымъ угасаніемъ оторваннаго отъ родной почвы гиганта Антея...

Чернышевскій раздѣлялъ вмѣстѣ съ Герценомъ въ первой половинѣ шестидесятыхъ годовъ мѣсто во главѣ русской интеллигенціи; онъ былъ главнымъ представителемъ русской соціалистической мысли; его отношеніе въ этомъ случаѣ къ Герцену будетъ нами разобрано ниже. Здѣсь достаточно указать, что вліяніе и значеніе Чернышевскаго быстро возрастало ко второй половинѣ шестидесятыхъ годовъ: правительство поняло это и поспѣшило отдѣлаться отъ опаснаго врага. Лѣтомъ 1862 года онъ былъ арестованъ, обвиненъ на основаніи завѣдомо подложныхъ документовъ и затѣмъ сосланъ въ каторжныя работы.

Приблизительно въ это же время умеръ Добролюбовъ (17 ноября 1861 г.). Конечно, его значеніе въ исторіи русской общественной мысли не можетъ быть и сравниваемо со значеніемъ Герцена или Чернышевскаго; однако онъ игралъ слишкомъ замѣтную роль въ исторіи русской литературы, чтобы намъ можно было обойти его молчаніемъ: его значеніе велико именно въ области тѣхъ вопросовъ, которыхъ только мимоходомъ касались Герценъ и Чернышевскій.

Смерть Добролюбова и убійство Чернышевскаго (трудно назвать иначе преступную ссылку его) стоятъ на рубежѣ между первой и

[1]) Письмо это приписывалось Чернышевскому.

второй половиной шестидесятыхъ годовъ, относясь къ 1861—62 гг. Вторая половина шестидесятыхъ годовъ ознаменована вліяніемъ Писарева, расцвѣтомъ „писаревщины" и господствомъ нигилизма. Обо всемъ этомъ мы скажемъ въ своемъ мѣстѣ, а теперь перейдемъ къ детальному знакомству съ ходомъ развитія русской общественной мысли въ первой половинѣ шестидесятыхъ годовъ. Иными словами, мы переходимъ къ знакомству съ глубокимъ міровоззрѣніемъ Чернышевскаго.

Мы видѣли, какъ Бѣлинскій, раскланявшись съ гегельянской „разумной дѣйствительностью", пришелъ въ началѣ сороковыхъ годовъ къ „соціальности" и къ соціализму; какъ Герценъ, извѣрившись и въ утопическомъ соціализмѣ и въ возможности соціальнаго переворота, сталъ родоначальникомъ народничества, этого „русскаго соціализма" [1]). Чернышевскій пошелъ далѣе по пути, намѣченному Герценомъ; онъ придалъ народничеству научную форму, освободилъ его отъ тѣхъ субъективныхъ надстроекъ, которыя объяснялись личными переживаніями Герцена; онъ былъ главнымъ выразителемъ соціалистическаго направленія русской интеллигенціи шестидесятыхъ годовъ. И прежде всего надо указать на то, что утопическимъ соціалистомъ Чернышевскій не былъ никогда. Русская интеллигенція пережила и перечувствовала утопическій соціализмъ въ лицѣ прежде всего Бѣлинскаго, а затѣмъ — петрашевцевъ; уже Герценъ, послѣ 1848 года, смѣло вступилъ своими теоріями на путь соціализма реальнаго; Чернышевскій, конечно, не могъ вернуться назадъ. Если въ его романѣ „Что дѣлать?" (1862—63 гг.) конечныя цѣли соціализма ярко раскрашены всѣми цвѣтами фурьеризма, то не надо забывать, для какого читателя Чернышевскій писалъ свой романъ:

---

[1]) Это словосочетаніе — „русскій соціализмъ" — подверглось впослѣдствіи насмѣшливой критикѣ, основывавшейся на томъ, что научный соціализмъ—единъ и не можетъ быть ни французскимъ, ни русскимъ, такъ же какъ нѣтъ и не можетъ быть русской ариѳметики или французской физики.. Въ этомъ есть доля правды: соціологія, эта „наука будущаго"—едина, но законы ея будутъ приложимы въ различныхъ соціальныхъ условіяхъ, а значитъ и съ различными результатами; соціализмъ долженъ сообразоваться съ ними, и дѣйствительно сообразуется. Въ зависимости отъ своеобразности и различія условій соціальной среды, есть соціализмъ англо-саксонскій (характеризуемый трэдъ-юніонизмомъ), французскій (въ различныхъ видахъ гедизма, аллеманизма, малонизма и др.), германскій (якобы „единственно-научный" и воплощенный въ марксизмѣ); существуетъ и русскій соціализмъ, воплощенный въ народничествѣ и связанный непрерывной традиціей отъ Герцена черезъ Чернышевскаго, Лаврова, Михайловскаго къ современнымъ намъ соціалистамъ-революціонерамъ.

романъ этотъ—намѣренно лубочное произведеніе, написанное исключительно съ пропагандистской цѣлью. „Читай, добрѣйшая публика! прочтешь не безъ пользы. Истина — хорошая вещь! — насмѣшливо обращается къ своей аудиторіи Чернышевскій: — ...ты, публика, добра, очень добра, а потому ты неразборчива и недогадлива... Тебѣ, проницательный читатель, я скажу, что это (рѣчь идетъ про Рахметова)—не дурные люди; а то вѣдь ты, пожалуй, не поймешь самъ-то!..“ Если бы, пропагандируя передъ подобной аудиторіей соціализмъ, Чернышевскій дошелъ бы даже, вслѣдъ за Фурье, до пресловутыхъ анти-львовъ, анти-акулъ и морей изъ лимонада, то и въ такомъ случаѣ трудно было бы обвинить его (какъ соціолога, а не романиста) въ приверженности къ утопическому соціализму. Въ отвѣтъ на такое обвиненіе достаточно указать хотя бы только на отзывъ Чернышевскаго о системахъ утопическаго соціализма въ VI-й главѣ „Очерковъ гоголевскаго періода русской литературы“ („Современникъ“ 1856 г., № 9), и на еще болѣе рѣзкій отзывъ въ статьѣ „Studien, Гакстгаузена“ (Ib., 1857 г., № 7). Утопическій соціализмъ, говоритъ Чернышевскій, пережилъ самъ себя; сражаться съ нимъ въ серединѣ XIX вѣка такъ же смѣшно, какъ, напримѣръ, начать ожесточенную борьбу съ идеями Вольтера: все это дѣла давно минувшихъ дней, дѣла временъ очаковскихъ и покоренья Крыма.

Итакъ, народничество Чернышевскаго (мы еще убѣдимся ниже, что его міровоззрѣніе было именно народничествомъ) носило вполнѣ реальную окраску; мы увидимъ, что Чернышевскій освободилъ русскій соціализмъ отъ двухъ-трехъ чертъ утопизма, приданныхъ народничеству Герценомъ, въ родѣ признанія поголовнаго мѣщанства Европы и убѣжденія въ анти-мѣщанствѣ крестьянскаго тулупа. Отъ этихъ болѣе чѣмъ проблематическихъ положеній Чернышевскій перенесъ центръ тяжести народничества въ совершенно другую сторону; именно онъ обратилъ главное вниманіе на противопоставленіе „націи“ и „народа“,—противопоставленіе, замѣченное нами въ скрытой формѣ еще у Радищева; мы видѣли также, что отсутствіе этого противопоставленія, смѣшеніе понятій „націи“ и „народа“ составляло одну изъ главныхъ ошибокъ славянофильства. У Герцена мы нашли только нѣсколько штриховъ, касающихся этихъ понятій; теперь у Чернышевскаго мы увидимъ ясное ихъ раздѣленіе. Въ западно-европейскомъ соціализмѣ понятія націи и народа впервые были разграничены Энгельсомъ, а вслѣдъ за нимъ и Марксомъ; въ русскомъ соціализмѣ вполнѣ самостоятельно пришелъ къ этой мысли Чернышевскій.

Впервые Чернышевскій коснулся этого вопроса, защищая принципъ общиннаго владѣнія; въ отдѣлѣ „Замѣтки о журналахъ" („Совр." 1857 г., № 5) Чернышевскій, пользуясь своимъ любимымъ „гипотетическимъ методомъ", дѣлаетъ слѣдующія интересныя выкладки [1]). Онъ готовъ согласиться, что общинное землепользованіе уступаетъ по цѣнности производства обработкѣ земли собственникомъ почти въ два раза; пусть десятина общинная даетъ 12 р. дохода, а десятина владѣльческая — 20 р. дохода. (Въ статьяхъ „О поземельной собственности", „Совр." 1857 г., №№ 9 и 11, Чернышевскій доказалъ, что предполагаемыя имъ цифры могли бы быть измѣнены только въ сторону уменьшенія разности между двумя вышеприведенными случаями дохода). Предположимъ теперь, что мы имѣемъ случай изучать два участка земли по 5000 десят. въ каждомъ, одинъ съ общиннымъ землепользованіемъ, другой—собственническій, причемъ послѣдній раздѣленъ на 30 арендаторскихъ участковъ съ улучшеннымъ хозяйствомъ. Очевидно, что общая цѣнность производства на первомъ участкѣ будетъ 60.000 р., а на второмъ — 100.000 р. Такова цѣнность *производства*; но Чернышевскій переходитъ къ изученію системъ *распредѣленія*. Предполагая, что на обоихъ участкахъ плотность населенія одинакова (напримѣръ, 400 семей, принимая семью за единицу); предполагая, что изъ 20 р. дохода съ десятины владѣльческой земли 5 р. идетъ въ арендную плату, 6 р. на уплату рабочимъ семьямъ и 9 р. остаются въ пользу арендатора—не трудно вычислить, что при общинномъ землепользованіи каждая изъ четырехсотъ семей получитъ по 150 р. въ годъ; на владѣльческомъ же участкѣ одна семья (землевладѣлецъ) получитъ 25.000 р., 30 семей (арендаторы) по 1.500 р. и 369 семей (наемные работники) по 81 р. 30 к. Отсюда заключительный выводъ: цѣнность производства на владѣльческомъ участкѣ почти вдвое выше, чѣмъ на общинномъ (100.000 : 60.000), а благосостояніе трудящейся массы, народа, на общинномъ участкѣ почти вдвое выше, чѣмъ на владѣльческомъ ($150 : 81^{3}/_{10}$). „Что кому милѣе, тотъ тому и отдаетъ предпочтеніе",—иронически замѣчаетъ Чернышевскій, придя къ такому выводу.

И это — центральный пунктъ народничества Чернышевскаго; *національное богатство или народное благосостояніе?* — такова поставленная имъ дилемма, таково противопоставленіе понятій „нація"

---

[1]) Въ приводимыхъ выкладкахъ нами исправлены явно ошибочныя цифры Чернышевскаго.

и „народъ“; Чернышевскій ясно вскрылъ различіе этихъ понятій, указавъ на равенство отношеній нація къ народу и производства къ распредѣленію. Очевидно, какъ рѣшалъ Чернышевскій имъ же самимъ поставленную дилемму: „...мы всегда готовы стать на сторонѣ той партіи,—писалъ онъ,—которая успѣетъ доказать, что ея рѣшеніе вопроса сообразнѣе съ народнымъ благосостояніемъ“ („Совр.“ 1857 г., № 6; Библіографія); но тутъ же надо подчеркнуть, что Чернышевскій неоднократно настаивалъ на условномъ смыслѣ поставленной имъ дилеммы: онъ никогда не противопоставлялъ безусловно націю народу, богатство—благосостоянію, систему наибольшаго производства—системѣ наивыгоднѣйшаго распредѣленія. *Если* соціальныя условія страны таковы, что національное богатство и народное благосостояніе сталкиваются лбами, *то* не колеблясь ни одной минуты надо стать на сторону народнаго благосостоянія: таковъ дѣйствительный смыслъ дилеммы Чернышевскаго; но отсюда еще далеко до утвержденія, что подобное столкновеніе всегда имѣетъ мѣсто. „Умноженіе народнаго (т.-е. національнаго) капитала — это то же самое, что возвышеніе народнаго благосостоянія, если понимать слово „капиталъ“ въ его истинномъ смыслѣ“..., говоритъ Чернышевскій, прибавляя, что подъ капиталомъ надо понимать не только массу звонкой монеты, фабрики, машины, товары и проч. („Совр.“ 1857 г., № 10; Критика); впослѣдствіи, въ своихъ знаменитыхъ примѣчаніяхъ къ „Основаніямъ полит. экономіи“ Милля („Совр.“ 1860 г.), Чернышевскій опредѣлилъ капиталъ какъ „продукты труда, которые служатъ средствами для новаго производства“. Почти одновременно съ Чернышевскимъ подобное положеніе высказалъ и К. Марксъ, заявляя, что нѣкоторая сумма цѣнностей тогда только превращается въ капиталъ, когда она „sich verwertet“, т.-е. затрачивается въ предпріятіе, образуя прибавочную цѣнность, когда она воспроизводится съ извѣстной надбавкой. И Марксъ и Чернышевскій оба заимствовали свое опредѣленіе капитала у Рикардо, причемъ Марксъ, подъ вліяніемъ Родбертуса, нѣсколько видоизмѣнилъ, а Чернышевскій заимствовалъ почти буквально; сильное вліяніе Рикардо—это надо отмѣтить—сказывается на всѣхъ экономическихъ воззрѣніяхъ Чернышевскаго. Какъ бы то ни было, но Чернышевскій не противъ капитала, не противъ національнаго богатства, *если* послѣднее идетъ на пользу народному благосостоянію. Приведемъ для доказательства этого еще двѣ характерныя для Чернышевскаго выкладки.

Въ своемъ четвертомъ замѣчаніи („Обзоръ отдѣла о трудѣ“)

къ тремъ первымъ главамъ Милля Чернышевскій указываетъ на возможность увеличенія національнаго богатства во много разъ при одновременномъ уменьшеніи народнаго благосостоянія. Предположимъ, что въ обществѣ изъ 4000 чел. имѣется 1000 взрослыхъ работниковъ, изъ которыхъ каждый производитъ въ годъ по 25 четв. пшеницы, причемъ эти 25 четв. пшен. равноцѣнны $^1/_{10}$ фунта золота. Капитализируя эту цѣнность, напримѣръ, изъ 5%, мы безъ труда найдемъ, что ежегодное производство общества представляетъ изъ себя проценты съ денежнаго эквивалента въ 50 пуд. золота, что̀ и можетъ служить мѣрою „національнаго богатства“ страны [1]). Предположимъ теперь, что 200 чел. изъ взрослыхъ мужчинъ покинули общество и что изъ нихъ вернулись обратно 150 чел., и вернулись разбогатѣвшими: каждый привезъ съ собою по пуду золота. Чѣмъ будетъ теперь измѣряться „національное богатство“ этого общества? Если даже допустить, что прибывшіе полтораста богачей не оторвутъ отъ производительнаго труда ни одного изъ взрослыхъ работниковъ (что̀ мало вѣроятно), то все же послѣднихъ всего 800 чел.; капитализируя по прежнему проценту ежегодное производство общества, мы получимъ мѣру національнаго богатства въ 40 пуд. золота, къ которымъ надо прибавить еще 150 пуд. золота, ввезеннаго въ страну. Итакъ, теперь національное богатство измѣряется 190 пуд. золота, т.-е. оно увеличилось въ $3^1/_5$ раза. Обратимся теперь къ народному благосостоянію. Въ первомъ періодѣ 25.000 ежегодно производимыхъ четвертей пшеницы распредѣлялись на 4000 чел., а значитъ на каждаго приходилось $6^1/_4$ четв. пшеницы; во второмъ періодѣ ежегодно производятся 20.000 четв. пш. на 3950 чел., т.-е. въ среднемъ на каждаго около $5^1/_{16}$ четв. пш. Не трудно видѣть, что народное благосостояніе уменьшилось приблизительно въ $1^1/_4$ раза.

Это случай, когда національное богатство и народное благосостояніе сталкиваются между собою и когда передъ нами во всей ея остротѣ стоитъ дилемма: или—или [2]).

Возьмемъ теперь другой случай: то же самое общество въ другой стадіи его развитія. Пусть передъ нами снова прежнее ко-

---

[1]) Не трудно вычислить, что ежегодное производство страны—25.000 четв. пш., которыя эквивалентны $2^1/_2$ пуд. золота; капитализируя, имѣемъ $x = \frac{2^1/_2 . 100}{5} = 50$ пуд. зол.

[2]) Очевидно, что чѣмъ бо̀льшимъ мы бы брали процентъ капитализаціи, тѣмъ больше было бы увеличеніе національнаго богатства; легко было бы пока-

личество населенія (4000 чел.) и тысяча взрослыхъ работниковъ; пусть изъ нихъ только 600 человѣкъ заняты производительнымъ трудомъ, а остальные 400 взрослыхъ работниковъ заняты непроизводительнымъ трудомъ (вмѣсто терминовъ „производительный“ и „непроизводительный“ Чернышевскій всегда употребляетъ термины „выгодный“ и „убыточный“), причемъ всѣ они вмѣстѣ получаютъ 100.000 р., т.-е. на занятіе каждаго изъ нихъ работою употребляется покупательная сила въ 100 рублей. Капиталъ страны заключается въ пшеницѣ, которой въ обществѣ находится 25.000 четв. (т.-е. попрежнему $6^1/_4$ четв. на жителя) и покупательной силой для которой служатъ вышеуказанные 100.000 рубл. (т.-е. цѣна пшеницы 4 р. четверть). Положимъ теперь, что одинъ изъ жителей покинулъ общество и вернулся, привезя съ собой 100.000 р., которыя онъ хочетъ вложить въ землю. Отъ этихъ ста тысячъ рублей капиталъ страны не увеличился ни на одно пшеничное зерно, но прибавилось на сто тысячъ покупательной силы. Слѣдствія будутъ слѣдующія: прежде, при покупательной силѣ въ сто тысячъ рублей, непроизводительнымъ трудомъ занимались 400 человѣкъ изъ тысячи, на что употреблялось 40.000 р., т.-е. 40% всей покупательной силы, а на производительный трудъ оставалось 60% покупательной силы. Теперь вся покупательная сила—двѣсти тысячъ рублей, причемъ всѣ новыя сто тысячъ обращены волею владѣльца на производительный трудъ; на непроизводительный трудъ идетъ попрежнему 40.000 р., но теперь они составляютъ только 20% всей покупательной силы и поэтому въ состояніи отвлечь отъ производительнаго труда къ непроизводительному уже не 400, а только 200 работниковъ; остальные 800 раб. получатъ за производительный трудъ остальныя 160.000 р. На первый годъ существуетъ для продажи только 25.000 четв. пшеницы и работники имѣютъ 200.000 р., чтобы заплатить за это количество хлѣба. Цѣна четверти будетъ 8 р., т.-е. вдвое больше, но трудъ каждаго работника даетъ теперь не 100, а 200 рублей, т.-е. также вдвое больше, такъ что пока ни капиталъ страны не увеличился, ни работники не выиграли. Но въ теченіе года занимались производствомъ пшеницы не 600 работниковъ, какъ прежде, а 800 раб.; поэтому, если 600 раб. производили 25.000 четв. пшен., то 800 раб. произведутъ $33{,}333^1/_3$ четв.

зать, что въ данномъ случаѣ увеличеніе это выразится формулой $y = \frac{3a+4}{5}$, гдѣ a—процентъ капитализаціи.—Замѣтимъ кстати, что мы нѣсколько измѣнили форму выкладокъ Чернышевскаго, не измѣняя ихъ сущности.

пшеницы, а значитъ на каждаго жителя будетъ приходиться уже не $6^1/_4$ четв., а $8^1/_3$ четв. Иначе говоря, въ этомъ случаѣ и національное богатство (капиталъ) и народное благосостояніе увеличились въ $1^1/_3$ раза [1]).

Всѣ эти нѣсколько утомительныя выкладки намъ необходимы для того, чтобы не былъ голословнымъ слѣдующій окончательный выводъ: когда „національное богатство" тождественно съ „капиталомъ" (въ смыслѣ, принимаемомъ Чернышевскимъ), то оно не противорѣчитъ народному благосостоянію; это бываетъ при увеличеніи пропорціи покупательной силы, обращенной на производительный трудъ. Наоборотъ, при уменьшеніи этой пропорціи, и въ томъ случаѣ, когда „національное богатство" понимается въ смыслѣ „массы цѣнностей" или „системы наибольшаго производства" — народное благосостояніе и національное богатство вполнѣ противоположны другъ другу. И въ томъ и въ другомъ случаѣ, однако, критеріумомъ, рѣшающимъ поставленную дилемму, является система распредѣленія, и это надо особенно подчеркнуть, такъ какъ въ этомъ положеніи скрытъ одинъ изъ наиболѣе важныхъ признаковъ народничества. Приматъ распредѣлительнаго момента надъ производственнымъ, или, говоря короче, *приматъ распредѣленія надъ производствомъ* въ экономикѣ — таковъ этотъ принципъ русскаго соціализма, впервые если и не формулированный, то ясно проведенный Чернышевскимъ. Не трудно догадаться, что принципъ этотъ былъ направленъ противъ эпигоновъ западничества, русскихъ манчестерцевъ, вся политико-экономическая мудрость которыхъ заключалась въ принципѣ наибольшаго производства. Мы увидимъ, что приматъ распредѣленія надъ производствомъ и борьба съ системой наибольшаго производства характеризуютъ собою всю дальнѣйшую исторію русскаго народничества, обвиненнаго за это впослѣдствіи русскимъ марксизмомъ въ „экономической романтикѣ". Мы увидимъ, что марксизмъ выставлялъ противоположный принципъ примата производства надъ распредѣленіемъ, хотя и съ совершенно иной точки зрѣнія, чѣмъ

---

[1]) Чернышевскій предполагаетъ, вопреки Мальтусу и Рикардо, что масса земледѣльческихъ продуктовъ возрастаетъ по крайней мѣрѣ такъ же быстро, какъ масса рабочихъ силъ, обращенныхъ на земледѣліе. Слѣдуя за Мальтусомъ, пришлось бы взять вмѣсто $33.333^1/_3$ четв. приблизительно 30.000 четв. — Вышеприведенный примѣръ находится въ прибавленіи „Понятіе капитала" къ IV, V и VI главамъ Милля. Мы попрежнему измѣнили нѣсколько форму выкладокъ, не измѣняя ихъ сущности. Ниже, въ гл. VI, мы дадимъ математическій анализъ общаго случая перехода отъ непроизводительнаго труда къ производительному.

манчестерство: согласно теоріи Маркса, распредѣленіе средствъ потребленія есть лишь слѣдствіе распредѣленія условій производства; мы увидимъ, наконецъ, что въ концѣ концовъ это положеніе, доведенное до крайности ортодоксальнымъ марксизмомъ, было отвергнуто, какъ не отвѣчающее дѣйствительности (см. ниже гл. VI). Какъ бы то ни было, но приматъ распредѣленія надъ производствомъ остается характерно народническимъ построеніемъ, впервые ясно выраженнымъ еще въ началѣ шестидесятыхъ годовъ Чернышевскимъ.

Итакъ, „капиталъ" и все связанное съ нимъ не противорѣчитъ народному благосостоянію. Но здѣсь возникаетъ слѣдующій, центральный для народничества вопросъ: тѣ части капитала, которыми передается дѣятельность труда предметамъ обрабатываемымъ его силою, требуютъ раздѣленія труда, которое, съ точки зрѣнія блага реальной личности, можетъ оказаться вполнѣ отрицательнымъ явленіемъ. Съ разрѣшенія этого вопроса началось въ семидесятыхъ годахъ критическое народничество Михайловскаго, который указалъ на необходимость различенія физіологическаго и экономическаго раздѣленія труда; мы будемъ еще говорить объ этомъ подробно (гл. III). Чернышевскій и въ этомъ направленіи впервые намѣтилъ дорогу въ своемъ „Замѣчаніи на главу VIII" Милля. Онъ ясно видѣлъ „физіологическое послѣдствіе раздѣленія труда при нынѣшнемъ экономическомъ порядкѣ", заявляя, что „вредное дѣйствіе раздѣленія труда на экономическій бытъ и на самый организмъ рабочаго сословія при нынѣшнемъ порядкѣ дѣлъ не подлежитъ сомнѣнію"; онъ ясно ставилъ этотъ трагическій для народничества вопросъ: „для человѣческаго благосостоянія нужно усиленіе производства, а возрастаніе производства требуетъ раздѣленія труда... Мы имѣемъ двѣ формулы, соединеніе которыхъ даетъ тотъ выводъ: элементъ, развитіе котораго необходимо для благосостоянія, гибеленъ для массы людей своимъ развитіемъ". Мы увидимъ, какъ отвѣтило на этотъ вопросъ народничество семидесятыхъ годовъ: пусть степень экономическаго развитія страны будетъ ниже, лишь бы типъ ея былъ достаточно высокъ; иными словами это сводилось къ отрицанію благодѣтельности экономическаго раздѣленія труда для народнаго благосостоянія. Каковъ бы ни былъ этотъ отвѣтъ, но ему нельзя отказать въ смѣлости и опредѣлительности; это дѣйствительно радикальное рѣшеніе вопроса, смѣлое разсѣченіе гордіева узла. Чернышевскій попытался пройти между Сциллой и Харибдой и далъ рѣшеніе явно — для него же самого — невозможное и непримѣнимое. Бѣда

не въ томъ, что необходимо раздѣленіе труда, заявляетъ Чернышевскій, а въ томъ, что это раздѣленіе не проводится достаточно далеко: „при высокомъ раздѣленіи труда нѣтъ работнику никакого затрудненія поочередно переходить отъ одной операціи къ другой, мѣняя ихъ такъ, чтобы организмъ его поочередно работалъ всѣми частями"... Крайнюю абстрактность такого рѣшенія вопроса сознаетъ и самъ Чернышевскій, признавая, что фабриканту невыгодно подобное непостоянство занятій, которое поэтому и неосуществимо при нынѣшнемъ капиталистическомъ строѣ; рѣшеніе Чернышевскаго падаетъ само собою, сохраняя свою силу развѣ только для далекаго будущаго, для эпохи соціалистическаго производства. Неудивительно поэтому, что самъ же Чернышевскій склоняется къ тому рѣшенію, которое, какъ мы указали, было дано впослѣдствіи Михайловскимъ, въ его теоріи степеней и типовъ развитія; и въ этомъ случаѣ Чернышевскій является предшественникомъ замѣчательнѣйшаго изъ теоретиковъ русскаго соціализма семидесятыхъ годовъ, связывая степень и типъ экономическаго развитія (безъ употребленія этихъ терминовъ) съ національнымъ богатствомъ и народнымъ благосостояніемъ. Такъ, напримѣръ, въ статьѣ „Борьба партій во Франціи при Людовикѣ XVIII и Карлѣ X" („Совр." 1858 г., № 8) Чернышевскій указываетъ на причину коренного расхожденія между либералами и демократами: первые стремятся къ національному богатству, вторые—къ народному благосостоянію. Но какъ же быть послѣднимъ въ томъ случаѣ, если они увидятъ, что „элементъ, развитіе котораго необходимо для благосостоянія, гибеленъ для массы людей своимъ развитіемъ"? Тутъ Чернышевскій уже не удовлетворяется своимъ абстрактнымъ рѣшеніемъ вопроса, но категорически отвѣчаетъ, что „для демократа наша Сибирь, въ которой простонародье пользуется благосостояніемъ, гораздо выше Англіи, въ которой большинство народа терпитъ сильную нужду", выше не по степени, а по типу развитія—прибавитъ къ этому впослѣдствіи отъ себя Михайловскій.

Такъ рѣшаетъ Чернышевскій поставленную передъ нимъ дилемму въ сторону народнаго благосостоянія. Намъ не для чего долго останавливаться на яркой индивидуалистичности такого рѣшенія; надо только отмѣтить, что „народное благосостояніе" есть абстрактный критерій, сводящійся въ конечномъ счетѣ къ благу реальной личности. И Чернышевскій неоднократно подчеркивалъ, что въ основѣ всего его міровоззрѣнія лежитъ благо реальнаго человѣка, что человѣческая личность есть наивысшій критерій, къ которому должны

быть сведены всѣ выводы построяемыхъ теорій. „Нѣкоторые — заявляетъ Чернышевскій—предполагаютъ для государства цѣль болѣе высокую, нежели потребности отдѣльныхъ лицъ, — именно осуществленіе отвлеченныхъ идей справедливости, правды и т. п. Нѣтъ сомнѣнія, что изъ такого принципа очень легко выводить для государства права болѣе обширныя, нежели изъ другой теоріи, которая говоритъ только о пользѣ частныхъ лицъ; но вообще мы держимся послѣдней, и *выше человѣческой личности не принимаемъ на земномъ шарѣ ничего*". („Экономическая дѣятельность и законодательство"; „Совр." 1859 г., № 2; курсивъ нашъ). Цѣль правительства— польза „индивидуальнаго лица", продолжаетъ далѣе Чернышевскій: „государство существуетъ для блага индивидуальной личности"; „общая норма для оцѣнки всѣхъ фактовъ общественной жизни и частной дѣятельности — «благо человѣка»", хотя эта формула „указываетъ только цѣль, а не даетъ готовыхъ средствъ къ ея достиженію"... Достаточно и этого немногаго, чтобы поставить Чернышевскаго въ одинъ рядъ съ величайшими представителями индивидуализма въ исторіи русской общественной мысли; въ этомъ отношеніи Чернышевскій шелъ вслѣдъ за Бѣлинскимъ и Герценомъ и былъ предтечей Лаврова и Михайловскаго. И если мы уже въ Герценѣ видѣли зачатки того „субъективизма", которому суждено было дать пышный цвѣтъ въ семидесятыхъ годахъ, то Чернышевскій по своимъ воззрѣніямъ стоитъ еще ближе къ этому „субъективному методу", заявляя, что „человѣкъ долженъ смотрѣть на все человѣческими глазами"... Далекій отъ „объективнаго" принципа — pereat mundus, fiat justitia, надъ которымъ такъ зло смѣялся еще Герценъ, Чернышевскій подчеркиваетъ субъективное строеніе понятія правды-справедливости: „справедливо то, что благопріятно правамъ человѣческой личности"... (Ibid.).

Передъ нами вырисовывается яркій *соціологическій индивидуализмъ* Чернышевскаго, характерный вообще для той половины шестидесятыхъ годовъ, въ которой дѣйствовалъ Чернышевскій. Необходимо замѣтить однако, что этотъ соціологическій индивидуализмъ сопровождался у Чернышевскаго крайнимъ соціологическимъ номинализмомъ; въ этомъ отношеніи Чернышевскій сдѣлалъ шагъ назадъ отъ Бѣлинскаго и Герцена, для которыхъ общество было органическимъ синтезомъ индивидуальныхъ элементовъ. Для Чернышевскаго же общество есть просто ариѳметическая сумма личностей. Въ своей знаменитой статьѣ „Критика философскихъ предубѣжденій противъ общиннаго владѣнія" („Совр.", 1858 г., № 12), Чернышевскій до-

казываетъ, что въ индивидуальной жизни процессъ явленій можетъ перебѣгать съ низшаго логическаго момента на высшіе, пропуская средніе. Разъ это такъ, то, по мнѣнію Чернышевскаго, *„очевидно*, что мы должны ожидать встрѣтить ту же возможность и въ общественной жизни. Это простой математическій выводъ. Въ самомъ дѣлѣ, пусть несокращенный благопріятными обстоятельствами ходъ развитія индивидуальной жизни будетъ выражаться прогрессіею: 1 . 2 . 4 . 8 . 16 . 32 . 64... Пусть въ этой прогрессіи каждымъ членомъ обозначается извѣстный моментъ неускореннаго благопріятными обстоятельствами развитія. Пусть общество состоитъ изъ A членовъ. Тогда, *очевидно*, развитіе общества выражается слѣдующею прогрессіею: $1A . 2A . 4A . 8A . 16A . 32A . 64A$... Но мы видѣли, что ходъ индивидуальной жизни можетъ перебѣгать съ первой ступени прямо на третью, или четвертую, или седьмую, и положимъ, что относительно извѣстнаго понятія или факта онъ пошелъ по слѣдующему ускоренному пути: 1 . 4 . 64. Тогда, *очевидно*, и ходъ общественной жизни относительно этого явленія будетъ: $1A . 4A . 64A$. Кажется, это ясно“... (курсивъ нашъ). Это ясно и очевидно только для того, кто, подобно Чернышевскому, принимаетъ за аксіому, что „общественная жизнь есть сумма индивидуальныхъ жизней“, но едва ли бы съ этимъ согласились многочисленные въ концѣ шестидесятыхъ годовъ проповѣдники органической теоріи общества, которые перегнули палку въ другую сторону своимъ заявленіемъ, что личность „очевидно“ есть лишь клѣточка общественнаго организма. Михайловскій впослѣдствіи синтезировалъ въ своемъ міровоззрѣніи эти противоположныя точки зрѣнія и снова пошелъ впередъ по пути, намѣченному Бѣлинскимъ и Герценомъ. Что же касается Чернышевскаго, то нѣсколько ниже мы увидимъ, что его крайній соціологическій номинализмъ былъ только второстепенной ошибкой въ его міровоззрѣніи, но что глубокой и непоправимой ошибкой было исповѣданіе этическаго анти-индивидуализма при яркомъ соціологическомъ индивидуализмѣ. Это роковое внутреннее противорѣчіе послужило ферментомъ разложенія всѣхъ воззрѣній шестидесятыхъ годовъ. Но объ этомъ рѣчь впереди.

Мы выяснили основной, центральный пунктъ народничества Чернышевскаго, посмотримъ на дальнѣйшія приложенія этого основного принципа къ тѣмъ вопросамъ, которые ставила сама жизнь передъ русской общественной мыслью. Первымъ и главнымъ изъ этихъ вопросовъ былъ перешедшій по наслѣдству еще отъ западниковъ, славянофиловъ и Герцена вопросъ объ общинѣ.

Въ эпоху оффиціальнаго мѣщанства въ этой области можно было только теоретизировать; въ шестидесятыхъ годахъ вопросъ сразу перешелъ на практическую почву. Правда, еще продолжались споры на исторической почвѣ, и еще въ 1857 году Чичеринъ воевалъ со славянофилами, доказывая, что русская община—не родовая и патріархальная, но сперва владѣльческая, а потомъ и государственная; но уже Герценъ ясно показалъ, что не въ этомъ лежитъ центръ вопроса. „Читалъ я ваши споры объ общинѣ,—писалъ тогда Герценъ:—они очень любопытны, но меньше, чѣмъ кажется, идутъ къ дѣлу. Родовое ли начало сельской общины или государственное, была ли земля общинная, помѣщичья или великокняжеская, скрѣпило ли крѣпостное право общину или нѣтъ,—все это необходимо привести въ ясность; но для насъ всего важнѣе *настоящее* положеніе дѣлъ". Положеніе же дѣлъ въ началѣ шестидесятыхъ годовъ было таково, что само существованіе общины висѣло на волоскѣ, такъ какъ эпигоны западничества имѣли за собою большинство въ редакціонныхъ комиссіяхъ, требовавшихъ упраздненія общины во славу принципа „laissez faire",—принципа якобы экономическаго индивидуализма; въ этихъ комиссіяхъ одинъ только Самаринъ усиленно ратовалъ за общину. Въ концѣ концовъ, при проведеніи реформы, община въ принципѣ была сохранена; этимъ правительство преслѣдовало, конечно, не идейныя, а исключительно фискальныя цѣли. Къ этому времени для русской интеллигенціи стало совершенно яснымъ различіе между общиной поземельной и административной, народничество выяснило, что не поземельная община подавляетъ личность, а подавляетъ ее фискальная основа, навязанная общинѣ государствомъ. И Герценъ, и Чернышевскій видѣли это вполнѣ ясно, но первенство въ выраженіи этой мысли принадлежитъ Кавелину, одному изъ немногихъ молодыхъ западниковъ, не завязшему въ шестидесятыхъ годахъ въ мѣщанствѣ либеральнаго доктринерства. Мы уже указывали (т. I, гл. VIII), что Герценъ выразилъ свое полнѣйшее удовлетвореніе точкой зрѣнія Кавелина на общину; мы увидимъ, что взглядъ Кавелина отчасти повліялъ и на Чернышевскаго; уже по одному этому статья Кавелина, санкціонированная двумя столпами народничества, Герценомъ и Чернышевскимъ, имѣетъ для насъ большой интересъ, тѣмъ большій, что Кавелинъ всегда былъ—мы это уже видѣли—яркимъ индивидуалистомъ, вѣрнымъ ученикомъ великихъ представителей западничества. Въ этой своей статьѣ („Взглядъ на русскую сельскую общину", „Атеней" 1859 г., № 2) Кавелинъ главнымъ образомъ отвѣчаетъ на

вопросъ о возможности свободы личности въ сельской общинѣ, и отвѣчаетъ совершенно правильно. Онъ прежде всего строго разграничиваетъ общину поземельную и общину административную. Упрекъ въ томъ, что „община поглощаетъ индивидуальность, не даетъ почти никакого простора личности“, относится, по мнѣнію Кавелина, къ общинѣ административной, преслѣдующей фискальныя цѣли. Тутъ личность давитъ прежде всего *круговая порука*, не имѣющая никакого отношенія къ общинѣ поземельной; впрочемъ и въ этой послѣдней такую же тормозящую роль играютъ *передѣлы*, несправедливые по отношенію къ лучше работающимъ хозяевамъ. Сохраняя общину, нужно отказаться отъ круговой поруки въ административномъ отношеніи и отъ передѣловъ—въ поземельномъ. Основными формами общины будутъ тогда, во-первыхъ—пользованіе землянымъ паемъ, а не собственность его, а значитъ отсутствіе наслѣдства и т. п.; во-вторыхъ, необходимымъ условіемъ пользованія будетъ осѣдлость въ данной общинѣ; въ-третьихъ — и это главное — такъ какъ нельзя уничтожить административную общину, а вмѣстѣ съ ней подати и повинности, то необходимо для „свободы лица“ въ общинѣ предоставить каждому *свободу отказа отъ своего земельнаго пая и свободу выхода изъ общины*. Это несомнѣнно вѣрный отвѣтъ, сохранившій свою силу даже до нашихъ дней. Интересно однако вотъ что: всѣ эти мѣры Кавелинъ признаетъ только палліативами, препятствующими распространенію пролетаріата; онъ сознаетъ, что при общинномъ бытѣ и при увеличеніи народонаселенія не хватитъ земельныхъ паевъ, если участки будутъ оставаться безъ передѣла; онъ сознаетъ, что тогда нужны будутъ „сильныя, радикальныя лекарства“. (Хотя онъ и доказываетъ дальше, что „опаснаго для общественной экономіи перевѣса людей безземныхъ никогда быть не можетъ“, но мы знаемъ, что эти доказательства идутъ противъ исторіи). Это интересно потому, что въ такомъ признаніи виденъ уже дальнѣйшій шагъ отъ Герцена къ семидесятымъ годамъ, отъ народничества догматическаго и оптимистическаго къ народничеству пессимистическому и критическому: Кавелинъ уже предчувствуетъ, что община можетъ оказаться палліативной, временной мѣрой, и что не ей избавить Россію отъ „мѣщанства“ западной Европы. Вотъ почему онъ идетъ на компромиссъ. „Я противъ индивидуальной личной собственности, какъ исключительной формы землевладѣнія, — пишетъ онъ Герцену (въ 1862 г.):—я не противъ ея принципа, но рядомъ съ нею желаю общиннаго землевладѣнія, какъ ея корректива, какъ противовѣса противъ конкуренціи, которую оно производитъ“... Въ

критическомъ народничествѣ мы увидимъ дальнѣйшую эволюцію пессимистическаго отношенія къ будущности общины. Теперь же кстати отмѣтимъ еще одинъ характерный фактъ: статья Кавелина вызвала почти восторженный отзывъ его недавняго горячаго противника и идейнаго врага, Ю. Самарина, который еще раньше (въ 1857 г.) высказалъ чуть ли не буквально тѣ же самые взгляды на общину въ своей второй запискѣ по крестьянскому дѣлу („Что выгоднѣе: общинное мірское владѣніе землею или личное?"; напечатана впервые въ 1877 г.). Самаринъ склонялся къ уничтоженію общины административной и сохраненію общины поземельной — опять-таки для противодѣйствія возникновенію пролетаріата, ибо „мірское владѣніе и раздѣлъ по тягламъ, возможный только при этой формѣ владѣнія, устанавливаетъ и обезпечиваетъ пропорціональность рабочихъ силъ и потребностей съ количествомъ земли" [1]).

Взгляды Чернышевскаго на общину сложились въ началѣ шестидесятыхъ годовъ подъ несомнѣннымъ вліяніемъ славянофильства, какъ это было и съ Герценомъ, но вліяніе это необходимо не переоцѣнивать. Въ самомъ началѣ шестидесятыхъ годовъ, въ 1855 и 1856 г., при возникновеніи общей соціалистической концепціи въ міросозерцаніи Чернышевскаго, онъ сталъ на сторону общины, какъ возможнаго центра кристаллизаціи для будущаго соціалистическаго строя. Но въ то же время онъ полагалъ, не различая общины административной и поземельной, что послѣдняя дѣйствительно стѣсняетъ личность. Но этимъ небольшимъ стѣсненіемъ стоило пренебречь ради возможнаго громаднаго значенія общины; и въ этомъ отношеніи Чернышевскій сталъ на сторону славянофильства. „Мы не подозрѣваемъ себя въ пристрастіи славянофильскому образу мыслей,—говоритъ Чернышевскій,—но должны сказать, что ученіе объ отношеніи личности къ обществу—здоровая часть ихъ системы и вообще достойно всякаго уваженія по своей справедливости"... („Очерки гоголевскаго періода русской литературы"; „Совр." 1856 г., № 2). Однако очень скоро Чернышевскій пришелъ къ выводу, что принципъ общиннаго владѣнія и принципъ личности отнюдь не противорѣчатъ другъ другу; въ 1859 году онъ уже твердо стоитъ на этой точкѣ зрѣнія, одновременно и отстаивая общину, и заявляя, что выше человѣческой личности нѣтъ на земномъ шарѣ ничего.

[1]) См. „Собр. сочин." Кавелина, т. II, стр. 162—186; „Собр. сочин." Самарина, т. II, стр. 165—170. См. также „Русскую Мысль" 1892 г., № 10 — письмо Самарина къ Кавелину (отъ 1859 г.).

Переходя къ частностямъ взгляда Чернышевскаго на общину, интересно отмѣтить прежде всего, что вмѣстѣ съ освобожденіемъ крестьянъ Чернышевскій требовалъ и *національзаціи земли:* „все, чѣмъ владѣютъ или что воздѣлываютъ для себя поселяне по общинному праву, должно быть государственною собственностью въ общинномъ владѣніи"... Принудительное отчужденіе частновладѣльческихъ земель Чернышевскій въ то время считалъ неосуществимымъ и ненужнымъ; напротивъ того, онъ въ эту эпоху (1856—1858 гг.) твердо стоялъ, какъ это мы сейчасъ увидимъ, за частную земельную собственность, и только въ 1860—1861 г., сойдя съ оппозиціоннаго пути на путь революціонно-соціалистическій, пришелъ въ то же время къ мысли о необходимости уничтоженія всякой частной земельной собственности. Пока же онъ не заходилъ такъ далеко и направлялъ всѣ свои усилія на отстаиваніе поземельной общины, требовалъ признанія крестьянской земли государственной собственностью въ общинномъ владѣніи: „...мы защищаемъ фактъ у насъ существующій—государственную собственность съ общиннымъ владѣніемъ именно потому, что она всего ближе всѣхъ другихъ формъ собственности подходитъ къ идеалу поземельной собственности... Каждый земледѣлецъ долженъ быть землевладѣльцемъ". („О поземельной собственности"; „Совр." 1857 г., № 11). Это требованіе осталось характернымъ для всего народничества; его неоднократно высказывалъ Михайловскій (см., напр., „Собр. сочин.", т. I, стр. 704—5; т. VI, стр. 301), его же выставило и молодое народничество конца XIX вѣка въ нѣсколько расширенномъ видѣ заявляя, что не только каждый земледѣлецъ долженъ быть землевладѣльцемъ, но и каждый землевладѣлецъ долженъ быть земледѣльцемъ. Но интересно отмѣтить также, что одновременно съ защитой общины и съ требованіемъ своеобразной націонализаціи земли Чернышевскій въ эту эпоху начала выработки своихъ воззрѣній энергично возставалъ противъ *государственнаго закрѣпленія общины*, котораго впослѣдствіи требовалъ самъ, а за нимъ требовали и критическіе народники семидесятыхъ годовъ, во главѣ съ Михайловскимъ. Государственное закрѣпленіе общины Чернышевскій сперва считалъ вредной мѣрой, препятствующей образованію личной крестьянской собственности и тѣмъ самымъ приковывающей къ малоземельной общинѣ лишнихъ крестьянъ; но „кажется, подобныхъ насильственныхъ мѣръ у насъ опасаться и нечего",—замѣчаетъ Чернышевскій („Библіографія журнальныхъ статей"; „Совр." 1858 г., № 10). Отсюда ясно, что Чернышевскій не могъ быть противни-

комъ частной земельной собственности въ шестидесятыхъ годахъ въ Россіи; подобно Кавелину, онъ видѣлъ въ земельной собственности *коррективъ общинному владѣнію* и обратно, т.-е. вмѣстѣ съ Кавелинымъ повторялъ, какъ мы теперь знаемъ, основное положеніе программы „аграрнаго соціализма“ Пестеля (см. т. I, стр. 121—123). „Современемъ, близко ли, далеко ли—не знаемъ, расторговавшійся крестьянинъ непремѣнно постарается купить въ полную и потомственную собственность порядочный участокъ земли“, замѣчаетъ Чернышевскій и радуется этому „распространенію между крестьянами частной поземельной собственности“ (Ibid). Поэтому Чернышевскій является сторонникомъ мелкаго частнаго кредита и введенія „ипотекарной системы“, ибо даже значительная ссуда „по мірскому приговору можетъ быть обезпечена ипотекой на какой-нибудь отдѣльный участокъ земли“ (Id.; „Совр.“ 1859 г., №№ 2 и 7). И вдругъ непосредственно вслѣдъ за этими словами—заключеніе: „вообще мы полагаемъ, что зло, къ которому пришли западные народы, вслѣдствіе чрезмѣрнаго развитія личной собственности и неизбѣжно слѣдующаго за нею пролетаріата, такъ велико, что для избѣжанія его,—если бы мы и не имѣли столькихъ причинъ, какъ имѣемъ теперь, вѣрить въ будущность нашей сельской общины, — все же слѣдовало бы сдѣлать попытку, и не прежде отчаяться въ успѣхѣ, какъ тогда, когда несостоятельность этого порядка была бы доказана несомнѣннымъ опытомъ“...

Здѣсь вскрывается ошибка и Пестеля, и Чернышевскаго, и Кавелина; частновладѣльческій и общинный принципы не могутъ служить коррективами другъ другу, ибо они взаимно исключаютъ другъ друга; всякая же попытка ихъ соединенія окажется обреченнымъ на неудачу палліативомъ. Критическое народничество семидесятыхъ годовъ встрѣтилось лицомъ къ лицу со столь любезнымъ для Чернышевскаго „расторговавшимся крестьяниномъ“, который старался скупать въ полную и потомственную собственность „порядочные участки земли“; но, встрѣтившись съ подобными Колупаевыми и Разуваевыми, типичными представителями нарождающейся буржуазіи, семидесятники увидѣли, что появленіе одного такого расторговавшагося крестьянина является съ одной стороны слѣдствіемъ, а съ другой—причиною появленія десятка батраковъ, представителей сельскаго пролетаріата. А вѣдь самъ Чернышевскій когда-то заявлялъ, что-де „благодѣтеленъ принципъ общиннаго владѣнія, который ограждаетъ насъ отъ страшной язвы пролетаріатства въ сельскомъ населеніи!..“ Неудивительно, что, понявъ самопротиворѣчіе Чернышевскаго и убѣ-

дившись въ появленіи на русской исторической сценѣ „расторговавшагося крестьянина“, критическое народничество семидесятыхъ годовъ въ лицѣ Михайловскаго воззвало къ тому самому государственному закрѣпленію общины, которое Чернышевскій признавалъ вредной мѣрой. Впрочемъ и самъ Чернышевскій вскорѣ перемѣнилъ свое мнѣніе; по крайней мѣрѣ въ 1861 году онъ заканчиваетъ свой комментированный переводъ „Основаній политической экономіи“ Д. С. Милля именно требованіемъ государственнаго закрѣпленія общины. „Много статей было написано нами—заявляетъ Чернышевскій — въ защиту общиннаго землевладѣнія и нѣтъ намъ надобности вновь перечислять здѣсь его преимущества. Мы хотимъ только сказать, что если это учрежденіе на самомъ дѣлѣ полезно, то для его сохраненія нужна правительственная забота, потому что безъ законодательнаго охраненія оно не можетъ удержаться противъ частныхъ интересовъ. ...Милль доказываетъ, что есть общеполезные учрежденія и обычаи, не могущіе сохраниться безъ прямого законодательнаго огражденія. Совершенно въ томъ же духѣ... мы скажемъ про общинное землевладѣніе: для цѣлаго общества оно полезно; но каждому изъ членовъ общества можетъ представляться временная выгода отъ превращенія своего пользованія частью общественной земли въ полную собственность надъ этою частью ея. Эта мимолетная выгода несомнѣнно приведетъ въ худшее положеніе почти каждаго изъ людей, которые соблазнились бы ею; но она можетъ имѣть столько соблазнительности, что приведетъ къ разрушенію выгоднѣйшаго для всѣхъ порядка, если достаточенъ будетъ минутный интересъ отдѣльнаго члена общины, чтобы участокъ, находящійся въ его пользованіи, былъ выдѣленъ ему въ полную собственность“ (Собр. соч. Чернышевскаго, изд. 1906 г., т. X, ч. II, прил. I, стр. 15—16; въ соотвѣтственномъ мѣстѣ „Современника“ 1861 г. этихъ словъ нѣтъ). Чернышевскій повидимому теперь понялъ, что частное землевладѣніе не можетъ служить коррективомъ общинному, и вполнѣ послѣдовательно съ общимъ духомъ своего міровоззрѣнія пришелъ къ требованію государственнаго закрѣпленія общины. Вполнѣ послѣдовательно также народничество конца XIX и начала XX вѣка выставило требованіе соціализаціи или національизаціи всей земли, при окончательномъ уничтоженіи всякой частной земельной собственности: въ этомъ случаѣ русскій соціализмъ вѣрно слѣдовалъ не буквѣ, а духу ученія Чернышевскаго, обращавшагося въ свое время къ русской интеллигенціи съ энергичнымъ призы-

вомъ: „умрите за сохраненіе равнаго права каждаго крестьянина на землю, умрите за общинное начало!“ [1]).

Мы видѣли выше, съ какой точки зрѣнія отстаивалъ Чернышевскій поземельную общину: онъ считалъ *возможнымъ*, что раньше пролетаризаціи русскаго крестьянства западная Европа дойдетъ до соціалистической стадіи развитія, и тогда русская община послужитъ центромъ кристаллизаціи соціалистическаго строя въ Россіи. Если мы вспомнимъ, что около того же времени и Марксъ и Энгельсъ предсказывали торжество соціализма въ Европѣ еще до наступленія XX вѣка, то точка зрѣнія Чернышевскаго намъ покажется вполнѣ оправдываемой своей эпохой. Что же касается возможности для Россіи скачка черезъ капиталистическій періодъ развитія прямо въ царство соціализма, то, во-первыхъ, Чернышевскій, какъ мы видѣли, не былъ противъ капиталистическаго развитія, указывая на возможность его совпаденія съ народнымъ благосостояніемъ; при неосуществимости этого онъ доказывалъ, во-вторыхъ, логическую и фактическую возможность скачка черезъ средніе фазисы развитія. Этому доказательству посвящена, какъ мы уже видѣли, извѣстная статья Чернышевскаго „Критика философскихъ предубѣжденій противъ общиннаго владѣнія“ („Совр.“ 1858 г., № 12). Воспользовавшись, какъ схемой, гегелевской тріадой и примѣняя ее къ процессу экономическаго развитія, Чернышевскій принялъ тезисомъ — патріархальное общинное владѣніе; антитезисомъ — владѣніе личное и синтезисомъ—соціалистическое общинное владѣніе; затѣмъ всю силу своихъ доказательствъ онъ направилъ на то, чтобы вывести возможность непосредственнаго перехода отъ тезиса къ синтезису, отъ 1А прямо къ 64А, по приведенной нами выше символической терминологіи. Минованіе капиталистическаго фазиса представлялось поэтому возможнымъ, вполнѣ согласно и со славянофилами, и съ Герценомъ; но тутъ же слѣдуетъ особенно рельефно выставить на видъ коренную разницу такой точки зрѣнія Чернышевскаго и взгляда Герцена на особый путь развитія Россіи.

Согласно Чернышевскому, возможность миновать капиталистическій фазисъ развитія являлась для Россіи только счастливымъ случаемъ совпаденія сходныхъ по типу, но глубоко различныхъ по степени экономико-соціальныхъ формъ. Строго говоря, никакого *особаго типа развитія* Россіи въ этомъ нѣтъ: она шла тѣмъ же общимъ путемъ, причемъ однако настолько отстала отъ Европы, что по-

[1]) См. Барсуковъ, „Жизнь и труды М. П. Погодина“, XV., 260.

слѣдняя пришла къ одной съ ней точкѣ уже совершивъ цѣлый кругъ развитія, подобно тому, какъ если двѣ лошади будутъ бѣжать по кругу, то раньше или позже быстрѣйшая догонитъ отставшую. Община — не особенность русскаго народа, а только застарѣлый пережитокъ, давнымъ-давно уступившій у европейскихъ народовъ свое мѣсто частной собственности: „нечего намъ считать общинное владѣніе особенною прирожденною чертою нашей національности, а надобно смотрѣть на него какъ на обще-человѣческую принадлежность извѣстнаго періода въ жизни каждаго народа... Сохраненіе общины въ поземельномъ отношеніи, исчезнувшей въ этомъ смыслѣ у другихъ народовъ, доказываетъ только, что мы ушли гораздо меньше, чѣмъ эти народы..“ (Ibid.). Конечно, если Россія минуетъ капиталистическій фазисъ развитія, то это будетъ особенностью ея исторіи, вслѣдствіе совпаденія по времени отсталыхъ и развитыхъ соціально-экономическихъ формъ; это можно считать „особымъ путемъ“ ея развитія, но совершенно въ другомъ смыслѣ, чѣмъ это понималъ Герценъ, не говоря уже о славянофилахъ.

Отсюда—рѣзкая полемика Чернышевскаго съ Герценомъ по вопросу о „мѣщанствѣ“ Европы и объ анти-мѣщанскомъ пути развитія Россіи. Первымъ поводомъ послужила книжка Лаврова „Личность“ (1860 г.), посвященная Герцену и Прудону; Чернышевскій написалъ по поводу этой книжки свою надѣлавшую много шума статью „Антропологическій принципъ въ философіи“ („Совр.“ 1860 г., №№ 4 и 5), въ первой части которой полемизируетъ и съ Прудономъ и съ Герценомъ. Но такъ какъ по цензурнымъ условіямъ нельзя было говорить ни о первомъ, ни особенно о второмъ, то, говоря о Прудонѣ, Чернышевскій называетъ его „авторомъ книги de la Justice“, а полемизируя съ Герценомъ—нападаетъ на Милля. Какъ мы помнимъ, Герценъ въ 1859 г. написалъ статью по поводу книги Милля „О свободѣ“ („Колоколъ“, 15 апр. 1859 г.), подкрѣпляя новыми аргументами Милля свою основную точку зрѣнія, высказанную впервые еще за десять лѣтъ до того, о мѣщанствѣ западной Европы, объ ея нравственномъ китаизмѣ, о торжествѣ „conglomerated mediocrity“. Нападая якобы на Милля, Чернышевскій обращаетъ все свое оружіе противъ Герцена; указавъ на мнѣніе о конечной побѣдѣ китаизма и мѣщанства въ Европѣ, Чернышевскій явно указываетъ на Герцена: „такъ говорятъ нѣкоторые даже изъ самыхъ лучшихъ нашихъ людей и указываютъ на грустный приговоръ Милля, какъ на подтвержденіе очень сильное“. И на дальнѣйшихъ страницахъ Чернышевскій объясняетъ мнѣніе Милля

(а значитъ и Герцена) своеобразной классовой идеологіей: мнѣніе это выражается той лучшей частью буржуазіи и аристократіи, которая предчувствуетъ неизбѣжность грядущаго соціалистическаго переворота и неизбѣжность потери всѣхъ своихъ привилегій... (см. op. cit., а также первыя строки изложенія четвертой книги „Полит. Экон." Милля въ „Совр." 1861 г., № 8). Еще рѣзче напалъ Чернышевскій на Герцена въ статьѣ „О причинахъ паденія Рима" („Совр." 1861 г., № 5). „Западная Европа отжила свой вѣкъ, истощила свои жизненные элементы; западные народы неспособны продолжать дѣло прогресса; міръ долженъ возобновиться паденіемъ этихъ народовъ и замѣною ихъ новыми, свѣжими племенами", — такъ формулируетъ Чернышевскій мнѣніе „лучшихъ нашихъ людей"; разоблаченіе этого ошибочнаго взгляда представляется ему довольно важнымъ „для очищенія самохвальныхъ и, къ счастію, пустыхъ мыслей о нѣкоторыхъ живыхъ отношеніяхъ. Мы говоримъ не о славянофилахъ"... И въ дальнѣйшемъ онъ доказываетъ, во-первыхъ, что Европа не только не истощила свои жизненныя силы, но, напротивъ, только-что начинаетъ жить, ибо въ Европѣ „только еще авангардъ народа, среднее сословіе уже дѣйствуетъ на исторической аренѣ, да и то почти лишь только начинаетъ дѣйствовать; а главная масса еще и не принималась за дѣло, ея густыя колонны еще только приближаются къ полю исторической дѣятельности". Она собственными силами идетъ къ тому соціалистическому строю, въ которомъ будетъ между прочимъ осуществлено и общинное владѣніе въ его новыхъ и развитыхъ формахъ. А если это такъ, то, доказываетъ Чернышевскій во-вторыхъ, считать русскую общину панацеей отъ всѣхъ западно-европейскихъ соціальныхъ золъ и элементомъ спасенія Европы отъ мѣщанства — смѣшно и нелѣпо. „Европѣ тутъ позаимствоваться нечѣмъ и не для чего: у Европы свой умъ въ головѣ, и умъ гораздо болѣе развитый, чѣмъ у насъ, и учиться ей у насъ нечему, и помощи нашей не нужно ей"... „Мы далеко не восхищаемся нынѣшнимъ состояніемъ западной Европы; но все-таки полагаемъ, что нечѣмъ ей позаимствоваться отъ насъ. Если сохранился у насъ отъ патріархальныхъ (дикихъ) временъ одинъ принципъ, нѣсколько соотвѣтствующій одному изъ условій быта, къ которому стремятся передовые народы, то вѣдь западная Европа идетъ къ осуществленію этого принципа совершенно независимо отъ насъ" [1]).

[1]) Въ то время еще не было установлено очень позднее (въ XIV—XVII вв.)

Этой своей, быть можетъ, нѣсколько рѣзкой критикой Чернышевскій вытравилъ изъ русскаго соціализма послѣднія черты, придававшія ему отчасти утопическую окраску. Герценъ многое обосновывалъ на миѳической анти-буржуазности крестьянскаго тулупа; Чернышевскій же ясно понималъ, что „расторговавшійся крестьянинъ" — одинаково буржуа, будь онъ русскій, французскій или англійскій: „русскій заяцъ точно такой же заяцъ, какъ и заяцъ-англичанинъ, и вовсе нѣтъ того, чтобы нашъ заяцъ леталъ, а англійскій пѣлъ — оба они зайцы и все у нихъ заячье, какъ двѣ капли воды",—иронизировалъ впослѣдствіи Гл. Успенскій. Критическое народничество семидесятыхъ годовъ уже вполнѣ прониклось сознаніемъ, что анти-мѣщанство не есть свойство русскаго народа, отличающее его отъ большинства народовъ западно-европейскихъ; мы видѣли, что уже самъ Герценъ мало-по-малу смотрѣлъ все пессимистичнѣе и пессимистичнѣе на эту свою теорію; Чернышевскій же первый громогласно заявилъ о ея полной несостоятельности. То же самое можно повторить и о противоположномъ убѣжденіи Герцена— въ мѣщанствѣ западной Европы: Чернышевскій первый вскрылъ всю ошибочность такого утвержденія своимъ указаніемъ на то, что на исторической европейской сценѣ еще не дѣйствуютъ главныя народныя силы, и что, подъ вліяніемъ послѣднихъ, Европа раньше или позже неизбѣжно придетъ къ тому самому строю, который явится высокой степенью развитія желательнаго для Герцена типа. Послѣ Чернышевскаго такое положеніе стало общимъ мѣстомъ русскаго соціализма. Отношеніе къ современному фазису экономическаго развитія Европы продолжало оставаться критическимъ, — и это особенно ясно было высказано Михайловскимъ, но „особый путь развитія" Россіи понимался почти исключительно въ смыслѣ, приданномъ этой формѣ Чернышевскимъ, т.-е. не въ смыслѣ особаго типа развитія, а въ смыслѣ возможности минованія различныхъ стадій европейскаго пути; это не особый *типъ* развитія, но, въ точномъ смыслѣ,—особый *путь* развитія, приводящій однако къ одной и той же общей цѣли. Въ сущности такое пониманіе этой фразы можно найти и у Герцена, особенно въ его позднѣйшихъ произведеніяхъ шестидесятыхъ годовъ (см. объ этомъ т. I, гл. VIII); насколько повліяла на Герцена критика Чернышевскаго — пока еще трудно сказать, но вліяніе это въ высшей степени вѣроятно; но

и чисто фискальное происхожденіе русской общины; поэтому и Чернышевскій считаетъ нашъ общинный деревенскій строй остаткомъ первобытнаго коммунизма.

крайней мѣрѣ оно сильно сказывается на аргументаціи Герцена въ 8-мъ письмѣ изъ его „Концовъ и Началъ" („Колоколъ, 15 февр. 1863 г.). Впослѣдствіи Михайловскій пытался поддержать точку зрѣнія Герцена на мѣщанскій путь развитія Европы и анти-мѣщанскій — Россіи, своей теоріей двухъ типовъ соціальнаго развитія—органическаго и надъ-органическаго; однако и онъ вскорѣ вернулся къ Чернышевскому и къ его пониманію особаго пути развитія Россіи.

Не трудно вскрыть причины различія точекъ зрѣнія Герцена и Чернышевскаго. Какъ мы знаемъ, на міровоззрѣніе Герцена глубоко повліяли событія 1848 года; онъ счелъ пиррову побѣду буржуазіи ея рѣшительной побѣдой; 1852 годъ еще болѣе усилилъ пессимистическое настроеніе Герцена, міровоззрѣніе котораго перестраивалось подъ всѣми этими непосредственными впечатлѣніями. Десять лѣтъ спустя, когда дѣйствовалъ Чернышевскій, если не положеніе дѣлъ, то настроеніе общества было совершенно иное: на Западѣ послѣ смерти соціализма утопическаго родился соціализмъ реальный; въ Россіи шла борьба за великую соціальную реформу и вся интеллигенція была проникнута (не безъ вліянія того же Герцена) ясно выраженнымъ соціалистическимъ настроеніемъ. Поэтому пессимизмъ Герцена уступилъ мѣсто яркому оптимизму Чернышевскаго, твердо вѣрившаго, въ противоположность Герцену, въ великія грядущія силы западно-европейскихъ народовъ; наоборотъ, это же послужило причиною внесенія Чернышевскимъ критическаго элемента въ догматико-оптимистическое народничество Герцена. Вотъ почему народничество Чернышевскаго представляетъ изъ себя большой шагъ впередъ въ эволюціи русскаго соціализма, будучи окончательнымъ переходомъ къ соціализму реальному. Однако тутъ же надо замѣтить, что въ нѣкоторыхъ другихъ отношеніяхъ Чернышевскій сдѣлалъ шагъ назадъ отъ Герцена; мы убѣдимся въ этомъ, когда коснемся вопроса о философскомъ обоснованіи народничества у Герцена и Чернышевскаго. Но объ этомъ нѣсколько ниже, а теперь закончимъ наше знакомство съ основаніями русскаго соціализма шестидесятыхъ годовъ.

На предыдущихъ страницахъ мы имѣли случай отмѣтить, что въ шестидесятыхъ годахъ народничество вело ожесточенную борьбу съ либеральнымъ доктринерствомъ эпигоновъ западничества; мы отмѣтили также, что эти русскіе манчестерцы, представители экономическаго либерализма, были, сознательно или безсознательно, идеологами русской буржуазіи, въ то время едва только зарождав-

шейся. Герценъ, какъ мы это видѣли, боролся съ „либерализмомъ“ съ точки зрѣнія наличности въ немъ элементовъ мѣщанства; Чернышевскій выдвинулъ впередъ другіе аргументы, впослѣдствіи исчерпывающимъ образомъ развитые Михайловскимъ, основываясь на центральномъ пунктѣ своего міровоззрѣнія — благосостояніи народа и благѣ реальной личности. Laissez faire, laissez aller!—таковъ былъ обычный припѣвъ экономическаго либерализма, убѣжденнаго, что онъ стоитъ за свободу личности, что его принципы—вполнѣ индивидуалистическіе. И Чернышевскій сперва самъ попался на эту удочку, убѣжденный, что экономическій либерализмъ есть дѣйствительно экономическій индивидуализмъ; говоря о школѣ физіократовъ и меркантилистовъ, объ ихъ различіи и сходствѣ, онъ замѣчаетъ: „обѣ школы имѣли одну общую тенденцію — индивидуализмъ; и общимъ девизомъ ихъ стала формула: laissez faire, laissez passer“... Съ такимъ якобы индивидуализмомъ Чернышевскій, конечно, не могъ согласиться, такъ какъ понималъ, что̀ можетъ происходить „при владычествѣ (такого) индивидуализма въ обществѣ, гдѣ каждый имѣетъ въ виду только самого себя“... Мы уже не разъ подчеркивали, что эгоизмъ есть характерный этическій анти-индивидуализмъ; и Чернышевскій ясно понималъ, что этотъ экономическій либерализмъ и quasi-индивидуализмъ совершенно противоположенъ истинной свободѣ личности: „развѣ это не безпорядокъ, не несправедливость, не насиліе? Когда съ одной стороны сильный, съ другой—слабый, свобода сильнаго развѣ не угнетеніе слабаго?“ („Тюрго“; „Совр.“ 1858 г., № 9). Въ уже цитированной нами статьѣ „Экономическая дѣятельность и законодательство“ Чернышевскій высказалъ, наконецъ, что фритредерство отнюдь не есть, какъ то утверждали эпигоны западничества, система экономическаго индивидуализма и либерализма, но совершенно напротивъ: „они утверждаютъ, что кто желаетъ прямого участія законодательства въ опредѣленіи экономическихъ отношеній, тотъ отдаетъ личность въ жертву деспотизма общества. Мы постараемся показать, что ихъ собственная теорія именно и ведетъ къ этому;... эта теорія повертывается рѣшительно въ невыгоду для личности“... Изложивъ далѣе теорію laissez faire, laissez aller, Чернышевскій приводитъ ее къ абсурду послѣдовательнымъ развитіемъ ея же основныхъ началъ; онъ доказываетъ, что система эта „въ теоріи ведетъ къ поглощенію личности государствомъ, а на практикѣ служитъ оправданіемъ для реакціоннаго терроризма“... „...Мы недовольны теоріею невмѣшательства власти въ экономическія отношенія вовсе не потому, чтобы были против-

никами личной самостоятельности. Напротивъ, именно потому и не нравится намъ эта теорія, что приводитъ къ результатамъ совершенно противнымъ своему ожиданію. Желая ограничить дѣятельность государства одною заботою о безопасности, она между тѣмъ предаетъ на полный произволъ его всю частную жизнь, даетъ ему полное право совершенно подавлять личность“... („Совр.“ 1859 г., № 2). Во всемъ этомъ совершенно ясно сказывается та мысль, что экономическій либерализмъ есть по своему существу типичный антииндивидуализмъ, — мысль, которую впослѣдствіи высказалъ Михайловскій, поставивъ точки надъ і. Именно Чернышевскій, а отнюдь не эпигоны западничества и либеральные доктринеры, стоитъ на точкѣ зрѣнія истиннаго индивидуализма, развивая далѣе въ общихъ чертахъ свои соціалистическіе идеалы, принимая, что „государство существуетъ для блага индивидуальной личности“, и что выше этой человѣческой личности нѣтъ на земномъ шарѣ ничего. Индивидуализмъ, какъ основной принципъ, и соціализмъ, какъ конечный идеалъ, являются такимъ образомъ тѣсно связанными между собою въ системѣ русскаго народничества; это мы видѣли у Герцена, видимъ у Чернышевскаго, и то же увидимъ и у Лаврова, и у Михайловскаго. Мы уже замѣчали (т. I, Введеніе), что обычное противоположеніе индивидуализма и соціализма совершенно не выдерживаетъ критики съ точки зрѣнія нашей терминологіи; въ народничествѣ, этомъ русскомъ соціализмѣ, индивидуализмъ — основная и характерная черта.

Что же касается основныхъ чертъ народничества Чернышевскаго, то онѣ всѣ теперь передъ нами налицо. Фундаментомъ его міровоззрѣнія является *общая норма—благо личности, и принципъ примата народнаго благосостоянія надъ національнымъ богатствомъ.* Слѣдствіемъ этого является, во-первыхъ, борьба съ либеральнымъ доктринерствомъ, съ россійскимъ фритредерствомъ, обращающимъ главное вниманіе на увеличеніе производства страны и тѣмъ самымъ подавляющимъ человѣческую личность. Отсюда вытекаетъ далѣе приматъ распредѣленія надъ производствомъ, т.-е. въ сущности приматъ соціальнаго надъ экономическимъ, характерный для Чернышевскаго; третьимъ слѣдствіемъ является борьба за общинное начало, какъ соблюдающее интересы реальной личности и отвѣчающее примату народнаго благосостоянія надъ національнымъ богатствомъ. Это сопровождается вѣрой въ возможность для Россіи миновать капиталистическій фазисъ развитія, вѣрой въ ея особый путь, въ буквальномъ значеніи этого слова. Если мы прибавимъ

къ этому несомнѣнные задатки „субъективизма“, подчеркнемъ соціологическій индивидуализмъ сопровождающійся крайнимъ соціологическимъ номинализмомъ, то передъ нами будетъ ясно очерченное народничество Чернышевскаго, являющееся продолженіемъ народничества Герцена и введеніемъ къ народничеству Михайловскаго.

Мы уже указали однако, что въ нѣкоторыхъ пунктахъ Чернышевскій пошелъ не впередъ, а назадъ отъ Герцена; напримѣръ, такимъ шагомъ назадъ былъ его крайній номинализмъ, такимъ шагомъ назадъ была вообще вся философская система, положенная Чернышевскимъ въ основу своего міровоззрѣнія. Интересно отмѣтить, что „проклятые вопросы“, мучившіе Чаадаева и Герцена, а впослѣдствіи и семидесятниковъ, оставляли Чернышевскаго совершенно равнодушнымъ; они были не ко двору въ эпоху шестидесятыхъ годовъ. Одинъ только Лавровъ пробовалъ идти противъ общаго теченія, но зато и не пользовался ни малѣйшимъ вліяніемъ въ шестидесятыхъ годахъ. Телеологиченъ ли историческій процессъ? является ли онъ eo ipso прогрессомъ?—всѣ подобные вопросы мало интересовали дѣятелей той эпохи; рѣшеніе ихъ они считали настолько простымъ, что не стоило тратить времени даже на постановку такихъ вопросовъ. Нельзя сказать, чтобы Чернышевскій относился отрицательно къ необходимости философской обосновки каждаго міровоззрѣнія; въ началѣ шестидесятыхъ годовъ онъ былъ еще подъ вліяніемъ лѣваго гегельянства и сѣтовалъ на то, что „философскія стремленія теперь почти забыты нашею литературою и критикою“, отъ чего и литература и критика „не выиграли ровно ничего, потерявъ очень много“... („Очерки гогол. пер.“; „Совр.“ 1856 г., № 9). Но въ дальнѣйшемъ онъ прошелъ отъ Гегеля черезъ Фейербаха къ Бюхнеру, къ отрицанію всей философіи какъ „метафизики“ и къ признанію данныхъ естествознанія за

..смыслъ глубочайшій науки
И смыслъ философіи всей.

Во второй части своего „Антропологическаго принципа въ философіи“ онъ проводилъ теорію матеріалистическаго монизма, считая ощущеніе и мысль процессомъ человѣческаго организма, разложимымъ на физіологическіе, а затѣмъ и механическіе элементы. Неудивительно послѣ этого, что естественныя науки стали для него, а въ особенности впослѣдствіи для Писарева, послѣдней инстанціей для апелляціи; приговоры же естествознанія были уже безапелляціонны.

Мы увидимъ, въ какой тупикъ завела такая точка зрѣнія „писаревщину" конца шестидесятыхъ годовъ.

Эпоха шестидесятыхъ годовъ была типично реалистической эпохой, въ принимаемомъ нами смыслѣ этого слова, быть можетъ, наиболѣе реалистической во всей исторіи русской общественной мысли XIX вѣка; въ этомъ отношеніи она была непосредственнымъ продолженіемъ реалистическаго и раціоналистическаго теченія сороковыхъ годовъ, ярко сказавшагося въ дѣятельности Бѣлинскаго. Семидесятые годы также были реалистическими, но что касается раціонализма, то пальма первенства принадлежитъ несомнѣнно эпохѣ шестидесятыхъ годовъ. Здѣсь шестидесятые годы протягиваютъ руку черезъ Бѣлинскаго къ двадцатымъ годамъ, къ идеологіи декабристовъ; мы имѣли случай отмѣтить типичный раціонализмъ Пестеля (т. I. гл. III). Въ шестидесятыхъ годахъ раціонализмъ этотъ ни въ чемъ не выразился такъ сильно, какъ въ области этики, въ которой царило ученіе утилитаризма.

Въ одной изъ слѣдующихъ главъ намъ придется еще подробно говорить объ утилитаризмѣ (гл. IV), поэтому здѣсь мы ограничимся только указаніемъ въ самыхъ общихъ чертахъ на то, что *утилитаризмъ является типичнымъ этическимъ анти-индивидуализмомъ* безразлично, будетъ ли это утилитаризмъ индивидуальный или соціальный. Индивидуальный утилитаризмъ принимаетъ за принципъ дѣятельности пользу лица, утилитаризмъ соціальный—пользу большинства; но и то и другое одинаково анти-индивидуалистично съ точки зрѣнія основной нормы этики—самоцѣльности человѣка. Принципъ пользы большинства и норма самоцѣльности человѣка слишкомъ очевидно противоположны другъ другу, такъ что анти-индивидуалистичность перваго принципа не требуетъ доказательствъ; что же касается принципа пользы лица, утилитаризма индивидуальнаго, то его анти-индивидуалистичность вскроется легко, если мы укажемъ, что утилитаризмъ имѣетъ здѣсь въ виду исключительно эгоистическую пользу: эгоизмъ есть отправная точка утилитаризма; а намъ уже неоднократно приходилось указывать, какъ мы это отмѣтили немного выше, что эгоизмъ есть этическій анти-индивидуализмъ. Впослѣдствіи (см. т. II, гл. VIII) мы увидимъ, что принципъ полезности, на которомъ основывается вся утилитаристическая мораль, лежитъ совершенно внѣ предѣловъ этики, какъ это ясно показала русская идеалистическая интеллигенція конца XIX-го вѣка; въ основѣ этики должна лежать идея не блага, а долга, не мое „я", а человѣческая личность. Высшей степенью ошибки было бы *отожде-*

ствленіе соціологическаго принципа блага реальной личности съ этической нормой; въ этомъ отождествленіи — вся ошибка шестидесятниковъ.

Шестидесятники въ сущности совершенно отрицали этику; они были фетишистами категоріи полезности. „Нравственность", „добро" — все это ненужныя слова, истинный смыслъ которыхъ раскрывается въ понятіи пользы. „Если есть какая-нибудь разница между добромъ и пользою, она заключается развѣ лишь въ томъ, что понятіе добра очень сильнымъ образомъ выставляетъ черту постоянства прочности, плодотворности, изобилія хорошими, долговременными и многочисленными результатами, которая, впрочемъ, находится и въ понятіи пользы" — заявляетъ Чернышевскій („Антр. принц. въ фил."); иными словами, между „добромъ" и „пользой" существуетъ только количественное, а не качественное различіе: очень большая польза есть добро... Такое отрицаніе этики, съ той или иной точки зрѣнія, дважды встрѣчалось въ исторіи русской общественной мысли, а именно—въ шестидесятыхъ и девяностыхъ годахъ XIX-го вѣка. „Нравственность", „добро", „долгъ"—все это пустыя слова, говорили шестидесятники: что вы тамъ толкуете объ этичности или анти-этичности того или иного поступка? Онъ *полезенъ* (для меня или для общества), и этимъ все сказано.—„Нравственно", „справедливо"—все это пустыя слова, повторили, какъ мы увидимъ, девятидесятники: что вы тамъ толкуете объ этичности или анти-этичности того или иного процесса? Онъ *необходимъ*, и этимъ все сказано. Иначе говоря, фетишизація категоріи полезности шестидесятниками и фетишизація категоріи необходимости людьми девяностыхъ годовъ одинаково приводила къ полному отрицанію этики: утилитаризмъ шестидесятыхъ годовъ былъ ея субъективнымъ отрицаніемъ, фатализмъ девяностыхъ годовъ — отрицаніемъ объективнымъ. И въ томъ и въ другомъ случаѣ результаты были одинаковы: отрицаніе этики было только внѣшней формой, такъ какъ оно немыслимо по существу. Согласно извѣстному анекдоту, нѣкто, зараженный скептицизмомъ, заявлялъ, что онъ не вѣритъ въ географію; но это отрицаніе географіи не помѣшало ему сдѣлать кругосвѣтное путешествіе. Подобно этому и девятидесятники и шестидесятники „не вѣрили въ этику", что не мѣшало имъ — напримѣръ, Чернышевскому — высоко цѣнить „справедливость, священныя права человѣческой личности"... (см. „Экон. дѣят. и законод."). Чернышевскій иронизировалъ надъ экономическимъ либерализмомъ, который исходилъ изъ абсолютной экономической свободы отдѣльнаго лица, а при-

ходилъ спасаться отъ этой свободы подъ сѣнь священныхъ правъ человѣческой личности: „вотъ оно куда пришло!“ Но онъ не замѣтилъ, что со своей теоріей утилитаризма онъ самъ попалъ въ совершенно такое же положеніе; не трудно было бы провести строгую параллель между утилитаризмомъ и системой laissez faire въ этомъ отношеніи. Всѣ эти Лопуховы, Кирсановы, Рахметовы и вообще всѣ „положительные типы“ изъ романа Чернышевскаго „Что дѣлать?“ (въ которомъ проповѣдь теоріи утилитаризма занимаетъ одно изъ первыхъ мѣстъ)—всѣ они не вѣрятъ въ географію и все-таки совершаютъ кругосвѣтныя путешествія: они отрицаютъ „долгъ“ и руководствуются моралью долга, убѣждая себя при этомъ, что ихъ единственный критерій—польза, единственный двигатель—эгоизмъ... Это не мѣшаетъ Чернышевскому принимать принципъ Фейербаха—homo homini deus, между тѣмъ какъ принципъ этотъ, въ своемъ приложеніи къ этикѣ, есть одно изъ наиболѣе яркихъ выраженій нормы этическаго индивидуализма—человѣкъ цѣль, а не средство... Ошибка Чернышевскаго, а вмѣстѣ съ нимъ и всей эпохи шестидесятыхъ годовъ, какъ мы уже указали, заключается въ томъ, что соціологическій принципъ блага реальной личности онъ смѣшивалъ съ этическимъ принципомъ моральной цѣнности дѣйствія, въ томъ, что *этическую цѣнность дѣйствія онъ измѣрялъ его соціальной пользой*.

Каковы бы ни были однако самопротиворѣчія Чернышевскаго, они не мѣшали ему быть убѣжденнымъ сторонникомъ теоріи эгоизма и утилитаристической морали. Первые звуки этой морали мы слышали еще у Пнина, у декабристовъ (подъ вліяніемъ Бентама), наконецъ даже у Герцена. „Могу ли я любить кого-нибудь не для себя, могу ли я любить, если это не доставляетъ *мнѣ*, именно *мнѣ* удовольствія“,—спрашивалъ, какъ мы помнимъ, Герценъ, считая эгоизмъ „въ глаза бросающимся грунтомъ всего человѣческаго“. Впослѣдствіи мы еще вернемся къ этой мысли, поскольку она является вѣрной (см. г. II, гл. VIII), а теперь напомнимъ только, что Герценъ, возставая противъ шаблоннаго противоположенія эгоизма и альтруизма, никогда не былъ приверженцемъ утилитаризма; мы видѣли въ его міровоззрѣніи яркій этическій индивидуализмъ, гармонично соединенный съ не менѣе яркимъ индивидуализмомъ соціологическимъ. Чернышевскій же, проповѣдуя самый послѣдовательный утилитаризмъ (поскольку утилитаризмъ можетъ быть послѣдовательнымъ), неизбѣжно долженъ былъ прійти къ этическому анти-индивидуализму — и это несмотря на то, что выше человѣче-

ской личности онъ не принималъ на земномъ шарѣ ничего! Здѣсь передъ нами то самое совмѣщеніе соціологическаго индивидуализма съ этическимъ анти-индивидуализмомъ, которое мы видѣли въ пушкинскомъ Алеко, въ Лермонтовѣ, которое одинъ разъ было отмѣчено нами даже у Бѣлинскаго. Но тамъ это было только случайнымъ штрихомъ настроенія; у Чернышевскаго же впервые это совмѣщеніе стало одной изъ наиболѣе характерныхъ чертъ самого міровоззрѣнія. *Совмѣщеніе соціологическаго индивидуализма съ этическимъ анти-индивидуализмомъ* — такова характерная черта не только міровоззрѣнія Чернышевскаго, но и всѣхъ шестидесятыхъ годовъ; это совмѣщеніе, невозможное по существу, возможное только при механическомъ смѣшеніи, а не при органическомъ соединеніи частей міровоззрѣнія,—это совмѣщеніе оказалось тѣмъ внутреннимъ противорѣчіемъ, которое погубило системы и теоріи шестидесятыхъ годовъ, міровоззрѣнія и Чернышевскаго, и Писарева. Когда Писаревъ довелъ воззрѣнія Чернышевскаго до ихъ логическаго конца, то передъ русской интеллигенціей оказалось поле, покрытое мертвыми костями. И только Лаврову и Михайловскому удалось въ семидесятыхъ годахъ собрать эти „membra disjecta“ міровоззрѣнія шестидесятыхъ годовъ, соединить ихъ и вдохнуть въ нихъ „душу живу“.

Откладывая подведеніе общихъ итоговъ міровоззрѣнія Чернышевскаго до конца этой главы, мы познакомимся сперва съ ходомъ развитія русской общественной мысли во второй половинѣ шестидесятыхъ годовъ, а значитъ—съ теоріями Писарева и съ настроеніями „писаревцевъ“; они дѣйствительно привели воззрѣнія Чернышевскаго къ абсурду, такъ что „писаревщина“ и „нигилизмъ“ открыли, наконецъ, глаза русской интеллигенціи на ошибки, допущенныя Чернышевскимъ при построеніи имъ своего міровоззрѣнія. Послѣ знакомства съ писаревщиной эти ошибки станутъ ясны сами собою, и тогда мы скажемъ наше послѣднее слово о Чернышевскомъ. Теперь же мы перейдемъ ко второй половинѣ шестидесятыхъ годовъ по тому мосту, какимъ въ сущности былъ между двумя половинами этой эпохи Добролюбовъ.

Добролюбовъ дѣйствовалъ одновременно съ Чернышевскимъ, но въ совершенно иной области: они размежевались между собою, едва только Добролюбовъ выступилъ въ „Современникѣ“ какъ литературный критикъ. Въ этой области Чернышевскій сразу призналъ его превосходство, несмотря на то, что въ области литературной критики (въ широкомъ смыслѣ этого слова) и самъ онъ предста-

влялъ изъ себя далеко не заурядную величину: достаточно вспомнить его „Очерки гоголевскаго періода“, его удивительно вѣрное опредѣленіе сути таланта Л. Толстого (въ 1856 г.), Писемскаго (въ 1858 г.), его характеристику „лишнихъ людей“ и отношенія къ нимъ шестидесятниковъ („Русскій человѣкъ на rendez-vous“, 1858 г.) и т. п. Но лишь только онъ почувствовалъ въ Добролюбовѣ громадную критическую силу, какъ тотчасъ же передалъ (1857 г.) весь критическій отдѣлъ „Современника“ въ вѣдѣніе Добролюбова.

Когда мы называемъ Добролюбова литературнымъ критикомъ, то слово это надо понимать настолько же широко, какъ и при наименованіи критикомъ Бѣлинскаго, или романистомъ—Достоевскаго: это только внѣшняя форма. Добролюбовъ разработывалъ въ своихъ критическихъ статьяхъ всѣ насущные вопросы современной ему эпохи—о роли интеллигенціи и роли личности въ исторіи, о воспитаніи, о значеніи лишнихъ людей для эпохи оффиціальнаго мѣщанства и шестидесятыхъ годовъ, о мѣщанствѣ и его значеніи и т. п.—бóльшая часть чего была затронута Чернышевскимъ только мимоходомъ. Съ этой точки зрѣнія дѣятельность Чернышевскаго и Добролюбова представляется какъ бы взаимно дополнительной.

Что касается соціально-экономическихъ взглядовъ Добролюбова, то они сложились подъ непосредственнымъ вліяніемъ Чернышевскаго; неудивительно поэтому, что вездѣ, гдѣ только Добролюбовъ касается экономическихъ и соціальныхъ проблемъ, онъ повторяетъ и пересказываетъ только своими словами уже знакомыя намъ мысли Чернышевскаго. Чернышевскій отрицалъ это (см. его статью „Въ изъявленіе признательности“; „Совр.“, 1862 г. № 2), но факты говорятъ противъ него. Такъ, напримѣръ, въ вопросѣ объ общинѣ Добролюбовъ только повторялъ мысли своего учителя (см., напр., II, 409—419 [1]), противъ системы экономическаго либерализма протестовалъ почти его же словами (I, 474). Правда, встрѣчаются небольшія разнорѣчія, но они еще яснѣе показываютъ, что, пытаясь сказать въ этой области что-нибудь „свое“, Добролюбовъ впадалъ въ противорѣчія и самъ съ собой и со своимъ учителемъ: такъ, напримѣръ, осуждая систему экономическаго либерализма, Добролюбовъ почти въ то же самое время восхищается государственнымъ индивидуализмомъ въ Англіи (II, 245). Другое разнорѣчіе—одно изъ наиболѣе крупныхъ—отношеніе къ Герцену въ вопросѣ о „мѣщанствѣ“ Европы. Мы видѣли, какъ сурово осудилъ Черны-

[1]) Цитаты по четырехтомному шестому изданію собр. соч. Добролюбова.

шевскій точку зрѣнія Герцена; Добролюбовъ же сначала сталъ на сторону „русскаго изгнанника“. Когда извѣстный въ то время профессоръ политической экономіи и либеральный доктринеръ, Бабстъ, въ своихъ путевыхъ письмахъ „Отъ Москвы до Лейпцига“ (1859 г.) насмѣшливо отнесся къ тѣмъ „широкимъ натурамъ“, которыя отрицательно относятся къ „мѣщанству“ Европы, то Добролюбовъ весьма недвусмысленно присоединился къ Герцену, хотя и понялъ терминъ „мѣщанство“ въ довольно узкомъ смыслѣ (III, 174—6). Кстати будетъ замѣтить, что и Чернышевскій весьма неглубоко понялъ смыслъ „мѣщанства“ въ устахъ у Герцена; онъ побѣдоносно (и отчасти совершенно правильно) противопоставилъ мѣщанству—соціализмъ, но ничѣмъ не могъ парировать мнѣніе Герцена о возможности „мѣщанскаго соціализма“. Но послѣ того, какъ Чернышевскій сталъ неоднократно и рѣзко нападать на точку зрѣнія Герцена по этому вопросу, Добролюбовъ ни разу не возвысилъ голоса въ защиту своей точки зрѣнія; очевидно, онъ перешелъ на сторону Чернышевскаго.

Итакъ, въ этой сторонѣ міровоззрѣнія Добролюбова мы не встрѣтимъ ничего новаго. Самъ Добролюбовъ вполнѣ прозрачно описываетъ свое развитіе, подъ видомъ развитія какого-то знакомаго, разсказывая какъ онъ „изъ консервативной безотвѣтственности стремительно перескочилъ въ opposition légale“, и какъ затѣмъ, бросивъ сухія и абстрактныя схемы, сдѣлалъ послѣдній шагъ: „отъ отвлеченнаго закона справедливости я перешелъ къ болѣе *реальному требованію человѣческаго блага*; я всѣ свои сомнѣнія и умствованія привелъ, наконецъ, къ одной формулѣ: человѣкъ и его счастье“ (III, 290—2; курсивъ нашъ). Переводя это съ эзоповскаго языка того времени, мы увидимъ во всемъ этомъ переходъ Добролюбова отъ либерализма къ соціализму и именно къ тому его пункту, который лежалъ въ основаніи всего міровоззрѣнія Чернышевскаго: къ благу реальной личности, какъ къ главному критерію. Приматъ народнаго благосостоянія надъ національнымъ богатствомъ также былъ усвоенъ Добролюбовымъ вслѣдъ за Чернышевскимъ, причемъ у Добролюбова онъ принялъ только нѣсколько иную окраску, обратившись въ характерный впослѣдствіи для русскаго соціализма приматъ соціальнаго надъ политическимъ. Въ 4-мъ номерѣ „Свистка“ (1859 г.) Добролюбовъ помѣстилъ злую пародію на знаменитый „Ямбъ“ Пушкина; онъ описываетъ въ немъ, какъ

Прогрессъ стопою благородной
Шелъ тихо торною стезей,

въ то время какъ голодный народъ требовалъ хлѣба и не хотѣлъ идти за Прогрессомъ:

„Что даетъ онъ намъ? Чему онъ служитъ?
Зачѣмъ мы съ нимъ теперь идемъ?
И нынче всякъ, какъ прежде, тужитъ,
И нынче съ голода мы мремъ"...
— „Молчи, безумная толпа!

—гнѣвно перебиваетъ толпу Прогрессъ:—

Ты любишь наѣдаться сыто,
Но въ высшей правдѣ ты слѣпа.
Покамѣстъ брюхо не набито!
Скажи какую хочешь рѣчь
Тебѣ съ парламентской трибуны:
Но хлѣбъ тебѣ коль нечѣмъ печь,
То ты презришь ея перуны
И не поймешь ея красоты!.."

Толпа иронически отвѣчаетъ на всю эту тираду:

„Насъ натощакъ не убѣждай,
Но обезпечь для насъ работу
И честно плату выдѣляй:
Оцѣнимъ мы твою заботу,—
Пойдемъ въ палаты засѣдать
И будемъ рѣчи вдохновенной
О благоденствіи вселенной
Свѣтло и радостно внимать!"

И вотъ заключительный аккордъ—отвѣтъ Прогресса:

„Подите прочь! Какое дѣло
Прогрессу мирному до васъ!
Жужжанье ваше надоѣло:
Смирите вашъ строптивый гласъ!
Прогрессъ—совсѣмъ не богадѣльня:
Онъ—служба будущимъ вѣкамъ;
Не остановится безцѣльно
Онъ для пособья бѣднякамъ"...

Какъ видимъ, въ этой ядовитой пародіи вполнѣ ясно сказались взгляды Добролюбова на націю и народъ, хотя и безъ такой терминологіи, причемъ однако онъ перенесъ центръ тяжести съ противопоставленія соціальнаго экономическому (распредѣленія—производству) на встрѣчавшееся нами уже у Герцена противоположеніе со-

ціальнаго и политическаго, причемъ однако критерій въ обоихъ случаяхъ одинъ и тотъ же—благо реальной личности.

Если мы отмѣтимъ еще сочувственное отношеніе Добролюбова къ теоріи естественнаго права, какъ основѣ соціализма, и его вполнѣ недружелюбное отношеніе къ анархизму (III, 95—6; I, 474; III, 448 и сл.), то закончимъ этимъ знакомство съ общественными взглядами Добролюбова. Въ нихъ, какъ видимъ, мало оригинальнаго. Но тѣмъ подробнѣе надо познакомиться съ его пониманіемъ „личности". Принципъ блага реальной личности былъ у Добролюбова одинаковъ съ Чернышевскимъ; но пониманіе имъ роли и значенія личности было вполнѣ „свое".

Въ самомъ началѣ своей статьи о Станкевичѣ (1858 г.) Добролюбовъ прежде всего останавливается на вопросѣ о роли личности въ исторіи; мы уже много разъ повторяли, что вопросъ этотъ не надо смѣшивать съ вопросомъ объ индивидуализмѣ: мы видѣли даже, что иногда индивидуалисты не признаютъ значенія личности, въ то время какъ анти-индивидуалисты преувеличиваютъ роль личности въ исторіи. Добролюбовъ занимаетъ въ этомъ вопросѣ среднее положеніе, не преуменьшая, но и не преувеличивая роли и значенія личности; въ этомъ отношеніи онъ ближе всего подошелъ къ Герцену, который, какъ мы помнимъ, признавалъ и роль личности и значеніе среды: „личность создается средой и событіями,—говорилъ Герценъ, — но и событія осуществляются личностями и носятъ на себѣ ихъ печать: тутъ взаимодѣйствіе"... Эту же мысль съ нѣсколько иной точки зрѣнія развиваетъ и Добролюбовъ. „...О правахъ личности—говоритъ онъ—существуютъ два противоположные взгляда, оба ошибочные въ своихъ крайностяхъ. Одинъ, происходя отъ неуваженія къ личности вообще, отъ непониманія правъ каждаго человѣка, приводитъ къ неумѣренному, безразсудному поклоненію нѣсколькимъ исключительнымъ личностямъ"... Это весьма тонкое и мѣткое замѣчаніе, доказывающее, что теорія „героевъ" не только не является индивидуалистической, какъ могло бы казаться съ перваго раза, но, напротивъ, граничитъ съ „отмѣненіемъ" личности неуваженіемъ къ ней; эту теорію Добролюбовъ рѣшительно отвергаетъ. Но это только одна сторона вопроса; съ другой стороны „пустились теперь въ другую крайность: въ уничтоженіе вообще личностей. Важно общее теченіе дѣлъ..., важно развитіе народа и человѣчества, а не развитіе отдѣльныхъ личностей..., личность сама по себѣ не имѣетъ никакого значенія и мы не должны обращать на нее вниманія" (II, 5—6). Такова вторая крайность,

не менѣе анти-индивидуалистическая, чѣмъ первая; Добролюбовъ первый отмѣтилъ, что какъ теорія „героевъ", такъ и теорія „толпы" въ своемъ крайнемъ проявленіи одинаково унижаютъ личность. Оба этихъ крайнихъ взгляда одинаково антипатичны Добролюбову (см., однако, I, 522); его точка зрѣнія синтетична. Онъ прекрасно уподобляетъ значеніе „великаго человѣка" дождю, который освѣжаетъ землю, но который однако есть результатъ испареній, поднимающихся съ той же земли (II, 68). „Конечно, ходъ развитія человѣчества не измѣняется отъ личностей", заявляетъ онъ, но унижать и уничтожать личности можно только „въ сферѣ отвлеченной мысли..., имѣя дѣло только съ идеями"... (II, 6). Совершенно не то въ сферѣ реальной жизни: въ ней отдѣльныя личности играютъ несомнѣнную, а иногда и большую роль, хотя бы совершенно незамѣтную съ высоты птичьяго полета, при взглядѣ на общій ходъ исторіи; такъ, напримѣръ, движеніе народонаселенія въ какой-нибудь губерніи нисколько не измѣнится отъ пребыванія въ этой губерніи прекраснаго доктора, вылѣчившаго многихъ трудно-больныхъ; но это не уменьшаетъ значенія личности предполагаемаго доктора. Общій выводъ—несомнѣнно вѣрный и изящно формулированный—тотъ, что въ сферѣ отвлеченной мысли роль личности въ исторіи ничтожна, въ сферѣ же реальной жизни эта роль можетъ быть весьма и весьма велика (II, 6).

Пользуемся случаемъ кстати указать на отношеніе Добролюбова къ вопросу о роли интеллигенціи; онъ подробно остановился на этомъ вопросѣ въ статьѣ „Литературныя мелочи прошлаго года" (1859 г.), противопоставляя интеллигенцію „литературѣ", т.-е. дѣятелямъ литературы, и доказывая главнымъ образомъ, что литература не можетъ ни въ чемъ приписать себѣ иниціативы (II, 397—408), а что всѣ жгучіе вопросы современности зародились въ обществѣ, въ интеллигенціи, а потомъ уже перешли на столбцы журналовъ. Это вполнѣ согласно съ основной точкой зрѣнія Добролюбова; онъ хотѣлъ доказать, что не литература ведетъ за собой общество, то-есть не отдѣльныя личности — толпу, но общество рождаетъ въ себѣ вопросы, находящіе свою формулировку въ литературѣ: дождь падаетъ на землю не изъ небесныхъ резервуаровъ съ кранами, а накопляется изъ испареній той же земли.

Возвращаемся однако къ статьѣ Добролюбова о Станкевичѣ, въ которой затронутъ цѣлый рядъ глубоко важныхъ для того времени вопросовъ. Однимъ изъ такихъ вопросовъ былъ вопросъ о лишнихъ людяхъ, поставленный ребромъ еще Чернышевскимъ въ

его статьѣ по поводу тургеневской „Аси“ („Русскій человѣкъ на rendez-vous“; „Атеней“ 1858 г., № 3). Въ этой статьѣ Чернышевскій ясно вскрылъ, что лишніе люди—жертвы эпохи оффиціальнаго мѣщанства, и призналъ даже, что они, по выраженію Бѣлинскаго, „благороднѣйшіе сосуды духа“, загубленные средой. „Вы вините человѣка — замѣчаетъ Чернышевскій: — всмотритесь прежде, онъ ли въ томъ виноватъ, за что вы его вините, или виноваты обстоятельства и привычки общества; всмотритесь хорошенько, быть можетъ, тутъ вовсе не вина его, а только бѣда его“... Поэтому для Чернышевскаго лишніе люди—только „симптомъ эпидемической болѣзни, укоренившейся въ нашемъ обществѣ“. Это не помѣшало однако Чернышевскому обрушиться на лишнихъ людей всей тяжестью своей критики и относиться къ нимъ чѣмъ дальше, тѣмъ безпощаднѣе и безпощаднѣе.

Интеллигенція семидесятыхъ годовъ вынесла лишнимъ людямъ оправдательный приговоръ. „Развѣ рудинскіе разговоры, зажигающіе сердца и будящіе мысль — не дѣло? Я больше спрошу: много ли найдется большихъ, выдающихся русскихъ людей, которымъ выпало на долю что-нибудь, кромѣ разговоровъ?“ — спрашивалъ Михайловскій (въ 1874 г.). Именно такъ смотрѣли на себя и сами лишніе люди: „неужто надо непремѣнно дѣлать дѣла, чтобы дѣлать дѣло?“—спрашивалъ четвертью вѣка раньше Чаадаевъ. Въ своей статьѣ о Станкевичѣ, написанной почти одновременно съ вышеупомянутой статьей Чернышевскаго, Добролюбовъ близко подходитъ къ такой точкѣ зрѣнія. Онъ усиленно отстаиваетъ право личности на свободу, а въ своемъ отношеніи къ лишнимъ людямъ признаетъ слово тоже дѣломъ; болѣе того, онъ рѣшительно возстаетъ противъ того, направленнаго противъ лишнихъ людей и часто высказывавшагося въ то время взгляда, что человѣкъ есть прежде всего работникъ и что трудъ—его назначеніе. „Не такъ давно одинъ изъ нашихъ даровитѣйшихъ писателей высказалъ прямо этотъ взглядъ, сказавши, что цѣль жизни не есть наслажденіе, а, напротивъ, есть вѣчный трудъ, вѣчная жертва, что мы должны постоянно принуждать себя, противодѣйствуя своимъ желаніямъ, вслѣдствіе требованій нравственнаго долга“. Рѣчь идетъ, очевидно, о Тургеневѣ и о заключительныхъ строкахъ его разсказа „Фаустъ“ (1855 г.) [1];

[1]) Вотъ эти нѣсколько строкъ: „Жизнь не шутка и не забава, жизнь даже не наслажденіе... жизнь тяжелый трудъ. Отреченіе, отреченіе постоянное—вотъ

впрочемъ тѣ же самыя мысли въ нѣсколько иной окраскѣ высказывали впослѣдствіи Базаровъ, а раньше—Чернышевскій: природа не храмъ, а мастерская, и человѣкъ въ ней работникъ. Не трудно видѣть полнѣйшую анти-индивидуалистичность подобныхъ сужденій; Добролюбовъ останавливается главнымъ образомъ на томъ, что жизнь человѣка есть, якобы, вѣчная жертва вслѣдствіе требованій нравственнаго долга, и ополчается противъ этого также вполнѣ анти-индивидуалистическаго взгляда. Дѣйствительно, также какъ мы не имѣемъ права съуживать понятіе „человѣка" въ тѣсныя рамки „работника", также не имѣемъ права считать отреченіе человѣка (и прежде всего отреченіе отъ своей личности) первымъ и главнымъ требованіемъ нравственнаго долга. „Взглядъ этотъ крайне печаленъ,—говоритъ Добролюбовъ,—потому что потребности человѣческой природы онъ прямо признаетъ противными требованіямъ долга; и, слѣдовательно, принимающіе такой взглядъ признаются въ своей крайней испорченности и нравственной негодности" (II, 7). Отрекаться отъ своей личности и приносить себя въ жертву требованіямъ долга будетъ лишь тотъ человѣкъ, у котораго стремленія и долгъ лежатъ въ различныхъ плоскостяхъ; вообще же говоря, у нормальнаго человѣка стремленія не должны расходиться съ требованіями нравственнаго долга. Впрочемъ Добролюбовъ постоянно подчеркиваетъ, что „долгъ" и „нравственность" онъ понимаетъ вовсе не въ смыслѣ ходячей морали, требующей жертвы и отреченія, какъ основной добродѣтели. Въ статьѣ „О нравственной стихіи въ поэзіи" (диссертація Ореста Миллера, 1858 г.) Добролюбовъ особенно подчеркиваетъ свое несогласіе съ основными положеніями такой морали: „Кто съумѣлъ сдѣлаться слугою до того, чтобы забыть о своей собственной самостоятельности,—говоритъ онъ,—не думать о неотъемлемыхъ правахъ, принадлежащихъ естественно каждому человѣку, словомъ, кто умѣлъ *отречься отъ своей личности* (курсивъ Добролюбова), тотъ и осуществилъ нравственный идеалъ рутинныхъ моралистовъ"... (II, 315). Идеалъ этотъ безконечно ненавистенъ Добролюбову, который не находитъ достаточно рѣзкихъ словъ, чтобы заклеймить „это гнилое, тупоумное ученіе о приниженіи личности, объ аскетическомъ, безплодномъ пожертвованіи живою дѣятельностью ради какого-то внѣшняго, не-

---

ея тайный смыслъ, ея разгадка: не исполненіе любимыхъ мыслей и мечтаній, какъ бы онѣ возвышенны ни были,—исполненіе долга, вотъ о чемъ слѣдуетъ заботиться человѣку"...

вѣдомо кѣмъ и какъ установленнаго принципа о долгѣ и нравственности“ (II, 315 — 316); въ другомъ мѣстѣ онъ, очевидно имѣя въ виду славянофильство, съ еще большей рѣзкостью говоритъ о „гнусной морали, предписывающей терпѣніе безъ конца и отреченіе отъ правъ собственной личности...“ (III, 11). „Сохраните же свою личную самостоятельность противъ всякаго авторитета, сохраните свою внутреннюю нравственность противъ всякихъ внѣшнихъ внушеній, противъ всего, что насильственно захотятъ навязать вамъ подъ ложнымъ названіемъ *долга*“ — съ такимъ горячимъ увѣщаніемъ обращается Добролюбовъ къ молодежи (II, 324). Изъ всего этого видно, что отнюдь не ходячую, книжную мораль имѣлъ въ виду Добролюбовъ, когда указывалъ, что стремленія человѣка должны совпадать съ нравственными требованіями; если стремленіе человѣка заключается въ жаждѣ жертвы и въ желаніи отреченія отъ личности, то пусть онъ жертвуетъ собой — и это въ данномъ случаѣ будетъ согласно съ его нравственными требованіями. Но — и въ этомъ главная мысль Добролюбова — никто не имѣетъ права частный случай возводить въ норму и требовать отреченія отъ своей личности, какъ общаго правила: „романтическія фразы объ отреченіи отъ себя, о трудѣ для самаго труда или „для такой цѣли, которая съ нашей личностью *ничего общаго* не имѣетъ“, къ лицу были средневѣковому рыцарю печальнаго образа: но онѣ очень забавны въ устахъ образованнаго человѣка нашего времени... Человѣкъ не иначе можетъ удовлетвориться, какъ полнымъ согласіемъ съ самимъ собою, и... искать этого удовлетворенія и согласія всякій не только можетъ, но и долженъ“ (II, 14). Все это ярко индивидуалистическія мысли, вполнѣ несогласныя съ принципами утилитаристической морали, которую позднѣе проповѣдывалъ Чернышевскій. Утилитарная мораль, принциповъ которой держался какъ онъ, такъ впослѣдствіи и Добролюбовъ, еще не выразилась у Чернышевскаго во всей своей полнотѣ, а потому мы отлагаемъ рѣчь о ней до знакомства съ этическими взглядами Писарева; пока мы замѣтимъ только, что Добролюбовъ никогда не понималъ утилитаристическіе принципы въ смыслѣ рѣзкаго и грубаго, мѣщанскаго эгоизма. Онъ прекрасно сознавалъ, быть можетъ не безъ вліянія Герцена, что эгоизмъ эгоизму рознь, что есть „грубые эгоисты, которыхъ взглядъ узокъ“ (II, 10), и что есть „благородный эгоизмъ самобытной личности“ (II, 247); первый является аттрибутомъ мѣщанства, второй — послѣдовательнаго индивидуализма, согласно нашей терминологіи. Но это между прочимъ, а теперь мы еще разъ под-

черкиваемъ, что міровоззрѣніе Добролюбова не было тѣмъ однобокимъ и одностороннимъ утилитаризмомъ, какимъ оно сдѣлалось отчасти у Писарева, а еще болѣе въ писаревщинѣ; широта взгляда Добролюбова особенно ясно выразилась въ его отношеніи къ лишнимъ людямъ и къ личности Станкевича; мы приведемъ здѣсь подлинныя слова Добролюбова, тѣмъ болѣе что они особенно правильно и ясно освѣщаютъ типъ лишняго человѣка. „По нашему мнѣнію— это слова Добролюбова—опредѣлять нравственное достоинство лица и, слѣдовательно, права его на общественное уваженіе по одному только количеству пользы, принесенной имъ, несправедливо. Это точно такъ же одностороннне, какъ и сужденіе о человѣкѣ по однимъ его намѣреніямъ и убѣжденіямъ: одно слишкомъ субъективно, другое совершенно объективно... Человѣкъ высокочестный и нравственный въ своей жизни вполнѣ достоинъ уваженія общества именно за свою честность и нравственность... Даже натура чисто-созерцательная, не проявившаяся въ энергической дѣятельности общественной, но нашедшая въ себѣ столько силъ, чтобы выработать убѣжденія для собственной жизни и жить не въ разладѣ съ этими убѣжденіями,—даже такая натура не остается безъ благотворнаго вліянія на общество, именно своей личностью...“ (II, 15—16). Вотъ безспорная истина, но и не менѣе безспорная ересь для міровоззрѣнія шестидесятыхъ годовъ, которой не могъ раздѣлять Чернышевскій; быть можетъ, отчасти и подъ его вліяніемъ Добролюбовъ черезъ полгода измѣнилъ свою точку зрѣнія и строго осудилъ лишнихъ людей за ихъ приверженность слову, а не дѣлу, какъ мы это увидимъ ниже. Для насъ нѣтъ никакого сомнѣнія, что онъ былъ правъ въ первомъ случаѣ, когда протестовалъ противъ мнѣнія о безплодности жизни чисто-созерцательной натуры лишняго человѣка и находилъ, что „говорить это—значить обнаружить полное неуваженіе къ развитію индивидуальности человѣка и выразить претензію на абстрактное самоотреченіе, которое въ сущности есть не что иное, какъ обезличеніе“ (II, 21). Подъ давленіемъ міровоззрѣнія эпохи и окружающей среды Добролюбовъ вскорѣ началъ именно „говорить это“, и такой фактъ даетъ лишнее цѣнное указаніе на сильное вліяніе, оказываемое на него Чернышевскимъ. Самъ Добролюбовъ дорого цѣнилъ личность, но въ то же время не зналъ, какъ примирить права индивидуальности съ требованіями общества; поддавшись теченію, онъ началъ высоко ставить дѣла и презирать слова, намѣренно игнорируя, что въ нѣкоторыхъ случаяхъ слово есть большое и цѣнное дѣло, и что ужъ во всякомъ случаѣ слова Рудина

выше дѣлъ Штольца. Впрочемъ, рѣзко порвавъ вскорѣ съ людьми сороковыхъ годовъ, Добролюбовъ отдавалъ имъ должное и признавалъ, что именно они расчистили дорогу для молодого поколѣнія, хотя и увлекались чрезмѣрно абсолютными принципами. Здѣсь Добролюбовъ характеризуетъ свою эпоху, какъ время реалистическаго отношенія къ человѣку; онъ смѣется надъ абсолютными принципами въ родѣ „fiat justitia, pereat mundus“, „лучше умереть, нежели солгать хоть разъ въ жизни“, и т. д.: для людей новаго времени все это слишкомъ абстрактно. „На первомъ планѣ всегда стоитъ у нихъ человѣкъ и его прямое, существенное благо“; человѣкъ же этотъ не абстракція, а „настоящій человѣкъ, состоящій изъ плоти и крови, съ его дѣйствительными, а не фантастическими отношеніями ко всему внѣшнему міру“ (II, 392). Личность этого человѣка должна быть ограждена отъ всякихъ покушеній на ея самостоятельность, ибо „первое, что̀ является непререкаемой истиной для простого смысла, есть неприкосновенность личности“ (III, 368). Во всемъ этомъ мы видимъ попытку разграниченія понятій реальной личности и абстрактнаго человѣка, составлявшаго главную сторону воззрѣній эпигоновъ западничества (а не самихъ западниковъ, людей сороковыхъ годовъ — въ этомъ ошибка Добролюбова). Во всякомъ случаѣ, въ 1858 году Добролюбовъ стоялъ на сторонѣ лишнихъ людей, или, по крайней мѣрѣ, понималъ ихъ внутреннюю трагедію; а вѣдь „понять“—значитъ „оправдать“.

Не прошло однако и полугода, какъ Добролюбовъ рѣзко измѣнилъ свою точку зрѣнія и выступилъ съ желчной и ядовитой статьей противъ людей сороковыхъ годовъ („Литературныя мелочи прошлаго года“, 1859 г.; „Благонамѣренность и дѣятельность“, 1860 г.). Нѣкоторые хотятъ объяснить это извѣстнымъ столкновеніемъ Добролюбова съ людьми сороковыхъ годовъ послѣ обѣда въ память Бѣлинскаго (6 іюня 1858 г.); нечего и говорить, насколько такое „объясненіе“ недостойно по отношенію къ Добролюбову. Объясненіе напрашивается само собой, если мы вспомнимъ, что 1858—1859 г. былъ годомъ перехода Чернышевскаго (а значитъ и Добролюбова) отъ opposition légale къ революціонному настроенію. Естественно, что революціонное „дѣло“ должно было замѣнить собою оппозиціонныя „слова“, и Добролюбовъ именно въ это время заявлялъ въ своемъ извѣстномъ стихотвореніи:

На трудъ и битву я готовъ,
Лишь бы начать въ союзѣ нашемъ
Живое дѣло, вмѣсто словъ!..

Отсюда понятна вражда къ представителямъ „словъ“ — лишнимъ людямъ, и вообще людямъ сороковыхъ годовъ. Теперь для Добролюбова эти люди нисколько не выше окружающей ихъ среды, они такіе же типичные мѣщане. Въ этомъ отождествленіи мѣщанъ и лишнихъ людей — главный смыслъ знаменитой статьи Добролюбова „Что такое обломовщина? (1859 г.), какъ мы въ этомъ скоро убѣдимся.

Прежде чѣмъ коснуться этого вопроса, посмотримъ, какъ понималъ Добролюбовъ „мѣщанство“ (конечно, не употребляя этого термина) и какъ относился къ нему. Не надо забывать, что дѣтство и юность Добролюбова прошли въ разгаръ террора системы оффиціальнаго мѣщанства, такъ что ненависть его къ этой системѣ коренилась глубоко въ самой жизни. Онъ понялъ, что система эта создала „жалкую бездвѣтность пятидесятыхъ годовъ“, что принципы и разсужденія этой системы покоятся на крѣпостномъ правѣ, что „исходный пунктъ всѣхъ этихъ разсужденій — отрицаніе личности въ подчиненномъ существѣ, признаніе его за тварь, за вещь; поэтому первая его борьба была борьбой съ мѣщанствомъ за широту и глубину человѣка, за „возвышеніе правъ человѣческой личности“ (III, 318, 360, 441). Къ этическому мѣщанству онъ испытывалъ такую же ненависть, какъ и Бѣлинскій, и Чернышевскій; „лучше потерпѣть кораблекрушеніе, чѣмъ увязнуть въ тинѣ“, — такъ формулировалъ свое отношеніе къ жизни Добролюбовъ, случайно повторяя почти дословно знакомыя намъ слова Бѣлинскаго, стремившагося изъ тихой пристани съ зеленой плѣсенью и мягкой тиной въ открытое море.

Взгляды Добролюбова на мѣщанство ярче всего выразились въ его отношеніи къ мѣщанству „темнаго царства“ и къ мѣщанству обломовщины. Въ статьяхъ Добролюбова объ Островскомъ и о нарисованномъ послѣднимъ „темномъ царствѣ“ выразилось такое глубокое пониманіе и сути темнаго царства, и творчества замѣчательнаго нашего драматурга, что и теперь, по прошествіи почти полувѣка, къ нимъ можно прибавить немногое. Темное царство — это царство величайшей узости понятій и плоскости чувствъ; это царство обезличенныхъ и угнетенныхъ съ одной стороны и самодуровъ — съ другой; это царство, въ которомъ никто не имѣетъ понятія о величайшей цѣнности человѣческой личности; это царство сплошного, безпросвѣтнаго мѣщанства. Самодуръ, въ родѣ Брускова или Гордѣя Карпыча, полновластный царь въ этой темной средѣ: его слово — законъ, его воля — ненарушима. Главное его стремленіе — оконча-

тельно забить и уничтожить всякое проявленіе личности въ окружающей его средѣ, — таковъ „порядокъ“, завѣщанный ему предками; надо, чтобъ жена „боялась“, чтобъ сынъ и дочь „изъ воли не выходили“. Для того, чтобы окончательно забить личность, „самодуры сочиняютъ свою мораль, свою систему житейской мудрости, и по ихъ толкованіямъ выходитъ, что чѣмъ болѣе личность стерта, неразличима, непримѣтна, тѣмъ она ближе къ идеалу совершеннаго человѣка“ („Темное царство“, 1859 г.; III, 68). Это „сглаженіе, *отмѣненіе* человѣческой личности“ (III, 61), вполнѣ достигаетъ своей цѣли: самодуръ безпрекословно царитъ и властвуетъ въ своемъ темномъ царствѣ обезличенныхъ и забитыхъ, которымъ „не даютъ ничего, что въ жизни можетъ ограждать личность“ (III, 64); но, съ другой стороны, вся эта система въ концѣ концовъ должна привести къ самымъ нежелательнымъ для самодура послѣдствіямъ. „Уничтожая права личности, ставя страхъ и покорность основою воспитанія и нравственности, эти начала только и могутъ обусловливать собою произволъ, угнетеніе и обманъ“ (III, 73). Самодуръ поэтому никогда не можетъ быть спокоенъ: онъ знаетъ, что на его грубый произволъ и насиліе ему всегда могутъ отвѣтить ложью и обманомъ; къ тому же самодуръ — и это его неотъемлемое, неизбѣжное свойство — всегда слабъ и трусливъ, онъ артачится и издѣвается, пока не встрѣчаетъ должнаго противодѣйствія, и онъ всегда боится встрѣтить такое противодѣйствіе въ своемъ же темномъ царствѣ. Сталкиваясь съ другимъ такимъ же самодуромъ, онъ неизбѣжно высказываетъ весь свой эгоизмъ, заложенный въ него все той же моралью подавленія личности, и „находя, что личныя стремленія его принимаются всѣми враждебно, мало-по-малу приходитъ къ убѣжденію, что дѣйствительно личность его, какъ и личность всякаго другого, должна быть въ антагонизмѣ со всѣмъ окружающимъ, и что, слѣдовательно, чѣмъ болѣе онъ отнимаетъ отъ другихъ, тѣмъ полнѣе удовлетворитъ себя“ (III, 60). И эта волчья этика достойно увѣнчиваетъ собою всю систему самодурства, всю касту темнаго царства; Добролюбовъ удивительно ярко и образно объяснилъ и обнажилъ внутреннюю язву этого царства фактомъ „отмѣненія“ въ немъ человѣческой личности. Въ другой своей статьѣ („Лучъ свѣта въ темномъ царствѣ“, 1860 г.) онъ указалъ на характеръ Катерины какъ на первый проблескъ протеста обезличенной, но сильной личности; это характеръ рѣшительный, исполненный вѣры въ новые идеалы, предпочитающій смерть обезличенію. Это характеръ глубоко-вѣрный чутью жизненной правды, цѣльный и гармоничный;

„въ этой цѣльности и гармоніи характера заключается его сила и существенная необходимость его въ то время, когда старыя, дикія отношенія, потерявъ всякую внутреннюю силу, продолжаютъ держаться внѣшнею механическою связью“ (III, 459). Сильные люди появились въ темномъ царствѣ.

Островскій, этотъ крупный и тонкій художникъ, конечно не имѣлъ въ виду придавать своимъ драмамъ символическій характеръ, подразумѣвая подъ своимъ темнымъ царствомъ дореформенную Россію; а между тѣмъ это невольно выразилось, какъ общій выводъ изъ всѣхъ его произведеній. Именно такое мнѣніе поддерживаетъ Добролюбовъ. Что *хотѣлъ сказать* своими произведеніями Островскій, это неумѣстный вопросъ, неумѣстный въ отношеніи къ крупному художественному таланту; но намъ важно не то, что хотѣлъ сказать авторъ, а то, что *сказалось* имъ, хотя бы и ненамѣренно (ср. III, 61 и III, 257); яркое же сопоставленіе темнаго царства и эпохи оффиціальнаго мѣщанства невольно напрашивается, внѣ всякихъ намѣреній Островскаго. Добролюбовъ высказалъ это достаточно ясно. „Комедія Островскаго — осторожно подходитъ онъ къ этому пункту—...можетъ наводить на многія аналогическія соображенія“... (III, 22); аналогію провести не трудно, если вспомнить, что Добролюбовъ говорилъ объ „отмѣненіи личности“ и вспомнить также, что отмѣненіемъ личности характеризуется главнымъ образомъ эпоха оффиціальнаго мѣщанства. Пассивность темнаго царства — основной его признакъ (III, 98), а отъ этого и происходитъ, что „цѣлое общество терпитъ въ своихъ нравахъ такое множество самодуровъ, мѣшающихъ развитію всякаго порядка и правды“ (III, 94). А самодуры эти—вездѣ и повсюду, начиная съ купцовъ, продолжая чиновниками и кончая выше: „вся бѣда въ вѣдомствѣ Вишневскаго („Доходное мѣсто“) оттого и происходитъ, что онъ самъ зараженъ самодурствомъ, а за нимъ ужъ и всѣ“ (III, 124); вездѣ вокругъ себя мы видимъ Брусковыхъ, Торцовыхъ, Уланбековыхъ и чувствуемъ на себѣ ихъ мертвящее дыханіе (III, 127). Но по цензурнымъ условіямъ того времени Добролюбовъ не могъ достаточно ярко оттѣнить невольно напрашивающуюся аналогію; сознавая это, онъ заканчиваетъ свою статью знаменательнымъ указаніемъ на метафорическій способъ выраженія, котораго онъ долженъ былъ держаться; „впрочемъ—прибавляетъ онъ—тѣ выводы и заключенія, которыхъ мы не доказали здѣсь, должны сами собой придти на мысль читателю“... (III, 130—131).

Полное подавленіе человѣка и личности—вотъ что болѣе всего

возмущаетъ Добролюбова въ окружающемъ его мѣщанствѣ; онъ ненавидитъ людей безмятежно и ровно несущихъ, по выраженію Штольца, сосудъ жизни черезъ всѣ четыре времени года: „трудно удержать въ себѣ порывъ презрѣнія и даже негодованія противъ этихъ людей, которыхъ все нравственное достоинство заключалось въ умѣренности, аккуратности и терпимости"... (I, 361). Къ числу такихъ людей Добролюбовъ причислялъ и мѣщанъ, и лишнихъ людей. Однако такое отождествленіе онъ произвелъ уже послѣ 1858 года, т.-е. послѣ статьи „Н. В. Станкевичъ", о которой мы говорили выше. До этого времени онъ ясно видѣлъ всю разницу между мѣщанами и лишними людьми, онъ ясно понималъ, что лишніе люди—не мѣщане по существу, что ихъ искалѣчила и извратила система и эпоха оффиціальнаго мѣщанства. „Это натуры гордыя, сильныя, энергическія (?)—говорилъ онъ про нихъ;—получая нормальное, свободное развитіе, онѣ высоко поднимаются надъ толпою и изумляютъ міръ богатствомъ и громадностью своихъ духовныхъ силъ. Эти люди совершаютъ великія дѣла, становятся благодѣтелями человѣчества. Но, задержанные въ своемъ самобытномъ развитіи, сжатые пошлою рутиною, узкими понятіями какого-нибудь весьма ограниченнаго наставника, не имѣя простора для размаха своихъ крыльевъ, а принужденные брести тѣсной тропинкой, которая воспитателю кажется совершенно удобной и приличной, эти люди или впадаютъ въ апатичное бездѣйствіе, становясь лишними на бѣломъ свѣтѣ, или дѣлаются ярыми, слѣпыми противниками именно тѣхъ началъ, по которымъ ихъ воспитывали" (I, 211: „О значеніи авторитета въ воспитаніи", 1857 г.). Все это очень мѣтко и въ общемъ достаточно вѣрно; еще подробнѣе Добролюбовъ вскорѣ остановился на томъ же вопросѣ въ статьѣ о „Губернскихъ Очеркахъ" (1857 г.). Разбирая „Талантливыя натуры" Салтыкова, онъ ставитъ вопросъ гораздо шире послѣдняго. Въ обществѣ, еще недостаточно сознавшемъ права человѣка и значеніе личности, непремѣнно должны появиться два разряда людей, говоритъ Добролюбовъ; первые — „пассивные, безличные и крайне ограниченные, какъ въ своихъ способностяхъ, такъ и въ потребностяхъ" (I, 423). Это—мѣщане. Они „тяжелы на подъемъ, неподвижны и тупо вѣрны одному, разъ навсегда заученному правилу, разъ навсегда принятому авторитету"... „Убѣжденій и принциповъ нѣтъ для этихъ людей: для нихъ существуютъ только правила и формы"... „Они не волнуются, не сомнѣваются, ...въ жизни они всегда исправны"... „Это уже люди убитые, безнадежные"... (Ibid.). Другой разрядъ людей—это уѣздные

Гамлеты, талантливыя натуры, лишніе люди; ихъ появленіе Добролюбовъ объясняетъ вліяніемъ среды (I, 424) и признаетъ хорошія ихъ стороны, находитъ для нихъ хотя слабое оправданіе, но все-таки считаетъ, что и мѣщане и лишніе люди *оба хуже* другъ друга (I, 425). Раздѣляя, хотя и не вполнѣ ясно, мѣщанъ отъ лишнихъ людей, Добролюбовъ главное свое вниманіе обращаетъ на общія ихъ черты; это—„отсутствіе всякой самостоятельности, лѣнивая апатія и увлеченіе внѣшностью“ (Ibid.), т.-е. именно тѣ черты, которыя приближаютъ лишнихъ людей къ мѣщанству. Мы видѣли, что въ статьѣ о Станкевичѣ Добролюбовъ сталъ въ положеніе, быть можетъ, ненамѣреннаго апологета лишнихъ людей, но уже черезъ полгода рѣзко измѣнилъ свое мнѣніе; причины этого мы отмѣтили выше. Теперь Добролюбовъ безпощадно осуждаетъ людей сороковыхъ годовъ. Въ осужденіи этихъ людей было много жестокаго и задорно-молодого; въ этомъ сквозила и прямолинейность мысли, и нѣкоторая нетерпимость революціоннаго настроенія; интересно, что людей сороковыхъ годовъ Добролюбовъ главнымъ образомъ обвиняетъ въ абстрактности идеала, въ преклоненіи передъ „принципомъ“, т.-е. общей философской идеей, лежащей въ основѣ логики и морали. Немногіе, подобно Бѣлинскому, умѣли слить самихъ себя съ своимъ принципомъ (II, 389 — 390); остальные или ударились въ фразу, или скрылись за теорію малыхъ дѣлъ, столь ненавистную Добролюбову (III, 286—288). Ихъ Добролюбовъ иронически называетъ *благонамѣренными*, въ буквальномъ смыслѣ, и считаетъ ихъ, какъ и всѣхъ лишнихъ людей, совершенно *неумѣстными* для жизни и дѣятельности, въ которой нужны дѣла, а не слова. „Да, прекраснымъ стремленіямъ души мы не придаемъ никакого практическаго значенія, пока они остаются только стремленіями; да, мы цѣнимъ только факты, только по дѣйствіямъ признаемъ достоинство людей“ (III, 322).

Теперь понятно, почему въ статьѣ „Что такое обломовщина“ (1859 г.) Добролюбовъ пришелъ къ отождествленію мѣщанъ и лишнихъ людей; но въ то же время понятна и ошибочность подобнаго отождествленія. Какимъ образомъ онъ соединилъ воедино такія противоположности, какъ Штольца и Рудина? Какимъ образомъ Обломова, типичнѣйшаго кандидата въ мѣщанина, онъ принялъ за лишняго человѣка? А вотъ именно потому, что подмѣтилъ въ немъ „прекрасныя стремленія души“, не проявляющіяся въ фактахъ, потому что замѣтилъ въ немъ „безплодное стремленіе къ дѣятельности“ (II, 512). Этимъ самымъ онъ пожелалъ свести на нѣтъ различіе между мѣщанами и лишними людьми и вычеркнуть все то,

что̀ онъ раньше говорилъ о людяхъ сороковыхъ годовъ (напр., въ статьѣ о Станкевичѣ); намъ нечего указывать на то, въ какомъ изъ этихъ случаевъ онъ былъ правъ. Какъ бы то ни было, но даже смѣшивая мѣщанъ и лишнихъ людей, Добролюбовъ главнымъ образомъ направлялъ свои удары на ту полную безличность, которая была однимъ изъ наиболѣе общихъ слѣдствій эпохи оффиціальнаго мѣщанства. Вообще говоря, та ненависть къ мѣщанству, которая прорывалась у Чернышевскаго въ рѣдкихъ случаяхъ (см., напр., его отношеніе къ поэзіи „умѣреннаго и аккуратнаго" Горація, „Совр." 1857 г., № 1), выражалась у Добролюбова гораздо чаще и ярче.

Подводя общіе итоги всему сказанному выше про Добролюбова, мы можемъ теперь съ большей увѣренностью повторить то, что̀ уже высказали разъ, наполовину въ видѣ предположенія: Добролюбовъ находился подъ громаднымъ, подъ исключительнымъ вліяніемъ Чернышевскаго, какъ бы ни отрицалъ это послѣдній (иначе пришлось бы допустить обратное, что̀ совершенно невозможно). Разумѣется, это вліяніе могло быть взаимнымъ, но не трудно видѣть на чьей сторонѣ былъ перевѣсъ. Конечно, подвергаясь вліянію своего учителя, Добролюбовъ не повторялъ его мысли и слова—при своемъ большомъ талантѣ онъ не могъ играть роль эхо или роль Зайцева при Писаревѣ; онъ продолжалъ и развивалъ мысли, выработанныя имъ при общеніи съ такимъ могучимъ умомъ, какимъ былъ Чернышевскій. Провѣримъ это еще разъ на примѣрѣ отношенія ихъ обоихъ къ эстетикѣ; мы увидимъ еще разъ, какъ Добролюбовъ продолжалъ и развивалъ мнѣнія Чернышевскаго, автора „Эстетическихъ отношеній искусства къ дѣйствительности".

Диссертація эта (1854 г.), какъ принято думать, была первой ласточкой утилитаризма въ искусствѣ, того утилитаризма, который достигъ впослѣдствіи крайней степени своего развитія у Писарева, а еще болѣе въ писаревщинѣ. Самъ Писаревъ въ своей статьѣ „Разрушеніе эстетики" приписалъ честь (если въ этомъ есть честь) такого разрушенія автору „Эстетическихъ отношеній". Все это требуетъ большихъ и большихъ оговорокъ. Начать съ того, что Чернышевскій никогда не думалъ разрушать эстетику и принижать всю ту область „прекраснаго", которой Писаревъ не признавалъ и въ которой писаревцы видѣли только одно „irritatio spinalis". Дѣйствительнымъ разрушителемъ эстетики, а потому и глубочайшимъ антииндивидуалистомъ, не понимавшимъ, какъ можетъ человѣческая личность испытывать эмоціи, непонятныя ему самому, былъ Писаревъ, точка зрѣнія котораго выяснится намъ впослѣдствіи; Чернышев-

скій же только сдѣлалъ попытку перенесенія „прекраснаго“ изъ области искусства въ жизнь и въ этомъ отношеніи его индивидуализмъ не подлежитъ никакому сомнѣнію и нисколько не умаляется тѣми слѣдствіями, которыя были выведены изъ теоріи Чернышевскаго позднѣйшими шестидесятниками.

Къ искусству Чернышевскій дѣйствительно относится отрицательно, и притомъ по довольно неожиданной причинѣ: онъ его обвиняетъ въ сплошномъ „мѣщанствѣ“, въ принимаемомъ нами смыслѣ этого слова, обвиняетъ его въ мертвенности, мелочности и подслащиваніи природы. Искусство, говоритъ Чернышевскій, наряжаетъ и умываетъ природу, мелочно отдѣлываетъ подробности: вообще „произведеніе искусства мелочнѣе того, что мы видимъ въ жизни и природѣ“... Пусть въ этомъ сказывается малое знакомство и невѣрное пониманіе искусства во всей его полнотѣ Чернышевскимъ, но зато всюду сквозитъ глубокая и сильная любовь къ дѣйствительной жизни и болѣе того—къ человѣческой индивидуальности. Конечно, диссертація Чернышевскаго во многихъ мѣстахъ просто вполнѣ наивное, ученическое произведеніе, особенно тамъ, гдѣ онъ разсуждаетъ о несовершенствѣ скульптуры, живописи, музыки въ сравненіи съ совершенствомъ природы и жизни; но дѣло не въ истинности такихъ взглядовъ Чернышевскаго—объ этомъ не можетъ въ настоящее время быть двухъ мнѣній — а въ его приниженіи того, что ему кажется мертвымъ и возвеличеніи того, что ему кажется живымъ.—Лучшимъ опредѣленіемъ прекраснаго Чернышевскій считаетъ слѣдующее: „прекрасное есть жизнь, прекрасно то существо, въ которомъ видимъ мы жизнь такою, какова должна быть она по нашимъ понятіямъ; прекрасенъ тотъ предметъ, который выказываетъ въ себѣ жизнь или напоминаетъ намъ о жизни“. Исходя отсюда, Чернышевскій вполнѣ логично пришелъ къ выводу, что дерево, растущее въ лѣсу, прекраснѣе нарисованнаго; это было, конечно, отрицаніемъ искусства, но уже одно то, что Чернышевскій могъ находить прекраснымъ живое дерево, живого человѣка, показываетъ, что онъ не повиненъ въ разрушеніи эстетики, а его страстная любовь къ жизни приближаетъ его эстетическія воззрѣнія къ индивидуализму. Критерій поэзіи — жизнь; критерій поэтическаго типа — индивидуальность: поэзія стремится къ живой индивидуальности, но успѣваетъ только приблизиться къ ней, и „степенью этого приближенія опредѣляется достоинство поэтическаго образа“. Вся эта теорія—діаметральная противоположность той, которая была общепризнанной у идеалистовъ тридцатыхъ годовъ и съ которой мы позна-

комились у Бѣлинскаго; возражая гегельянской эстетикѣ на положеніе „прекрасное есть абсолютное", Чернышевскій замѣчаетъ: „намъ, существамъ индивидуальнымъ, не могущимъ перейти за границы нашей индивидуальности, очень нравится индивидуальность, очень нравится индивидуальная красота, не могущая перейти за границы своей индивидуальности.

Итакъ, ни о какомъ разрушеніи эстетики рѣчи быть не можетъ; можно говорить о переносѣ центра тяжести эстетики изъ искусства въ жизнь, а это совсѣмъ другое дѣло. Конечно, все это зиждется на недоразумѣніи, но это не мѣшаетъ всей теоріи имѣть ярко индивидуалистическую окраску, а самому Чернышевскому быть сторонникомъ эстетическаго индивидуализма (мы говоримъ о Чернышевскомъ начала шестидесятыхъ годовъ). Глубоко характерно поэтому его отношеніе къ вопросу объ искусствѣ для искусства; разбирая его, Чернышевскій окончательно вскрываетъ всю глубину своего эстетическаго индивидуализма и высказываетъ истины, съ которыми совершенно не согласился бы любой шестидесятникъ болѣе поздняго времени,—и это не только въ своей диссертаціи, но и въ другихъ своихъ произведеніяхъ того времени. Искусство для искусства, по мнѣнію Чернышевскаго, вещь небывалая и невозможная, такъ какъ сводится въ сущности исключительно къ искусству формы; если подразумѣвать подъ нимъ свободу поэтическаго творчества, то и тогда дѣло не мѣняется. Поэтъ можетъ, конечно, въ разгарѣ Sturm und Drang періода воспѣвать розы и любовь—онъ въ своемъ правѣ, но только его никто не будетъ слушать; гоненіе на лирику въ шестидесятыхъ годахъ достаточно показало это. Вопросъ о чистомъ искусствѣ состоитъ не въ томъ „должна или не должна литература быть служительницею жизни"—двухъ отвѣтовъ на это, по мнѣнію Чернышевскаго, быть не можетъ,—а въ томъ, слѣдуетъ ли литературу ограничивать изящнымъ эпикуреизмомъ? Это, конечно, тоже односторонность, и Чернышевскій въ рѣшеніи этого вопроса становится на широкую точку зрѣнія, достойную его индивидуализма въ эстетикѣ: „нѣтъ нужды на односторонность отвѣчать другою односторонностью—говоритъ онъ:—за остракизмъ, которому защитники такъ называемаго чистаго искусства хотѣли бы подвергнуть всѣ другія идеи и направленія литературы, кромѣ эпикурейскаго, нѣтъ нужды платить остракизмомъ, обращеннымъ противъ эпикурейской тенденціи"... („Очерки гогол. пер."; „Совр." 1856 г., № 12). Пусть существуетъ и такое „чистое искусство", ибо „вольному воля, а поэтъ по преимуществу долженъ быть воленъ" („Совр." 1857 г.,

№ 3; Библіографія), но пусть жрецы такого искусства не удивляются полному пренебреженію со стороны своихъ современниковъ, интересы которыхъ, быть можетъ, лежатъ въ совершенно иной плоскости, и которые жаждутъ боевой поэзіи Тиртея, а не сладкихъ строфъ Анакреона...

Надо отдать справедливость Чернышевскому: во всемъ этомъ онъ проявилъ большую долю терпимости и наиболѣе вѣрное отношеніе къ вопросу объ искусствѣ за все время шестидесятыхъ годовъ. Но вскорѣ—приблизительно около 1858—59 г.—онъ измѣнилъ свою позицію въ этомъ вопросѣ, такъ какъ утилитаризмъ, пріобрѣвшій къ тому времени въ немъ вѣрнаго адепта, оказалъ вліяніе на всѣ стороны міровоззрѣнія Чернышевскаго; мы уже знаемъ насколько отрицательнымъ было это вліяніе для широты и глубины этого міровоззрѣнія. Вліяніе утилитаризма не могло не отразиться на эстетическихъ возрѣніяхъ Чернышевскаго; но такъ какъ къ тому времени онъ посвятилъ всѣ свои силы разработкѣ соціальныхъ проблемъ, то сомнительная „честь" введенія утилитаристическаго критерія въ эстетику выпала на долю Добролюбова. Если „Эстетическія отношенія искусства къ дѣйствительности" подготовили почву для пришествія утилитаризма въ область эстетики, то Добролюбовъ первый провелъ этотъ утилитаристическій критерій и тѣмъ самымъ явился первымъ представителемъ эстетическаго анти-индивидуализма въ шестидесятыхъ годахъ. Добролюбовъ категорически заявляетъ, что эстетическимъ критеріемъ долженъ быть принципъ полезности; онъ съуживаетъ рамки искусства, заявляя, что такъ какъ искусство зависитъ отъ жизни, а не наоборотъ, то все не вытекающее „прямо и естественно" изъ жизни является въ искусствѣ „уродливымъ и безсмысленнымъ" (I, 467—468). Вотъ опасная точка зрѣнія, дающая большой просторъ произволу критика! Извольте, дѣйствительно, найти критерій для того, чтобы рѣшить, что̀ прямо и естественно вытекаетъ изъ жизни и что̀ нѣтъ. Далѣе Добролюбовъ становится на совершенно невѣрную почву, доказывая сторонникамъ искусства для искусства, что превосходное изображеніе древеснаго листочка *менѣе важно*, чѣмъ превосходное изображеніе характера человѣка, — здѣсь налицо примѣненіе утилитарнаго критерія къ эстетическимъ явленіямъ; и хотя это вполнѣ понятно для эпохи шестидесятыхъ годовъ, но нельзя не замѣтить, что больше правды было на сторонѣ Чернышевскаго, находившаго, что настоящее яблоко *красивѣе* нарисованнаго, чѣмъ на сторонѣ Добролюбова, замѣчающаго, что настоящее яблоко *полезнѣе* нари-

сованнаго. Конечно, вторая точка зрѣнія есть только дальнѣйшее развитіе первой, но это не мѣшаетъ первой болѣе приближаться къ истинѣ: по крайней мѣрѣ въ ней мы имѣемъ измѣреніе эстетическихъ явленій эстетическимъ же критеріемъ, въ то время какъ вторая точка зрѣнія измѣряетъ длину — пудами. Писаревъ довелъ эту вторую точку зрѣнія до крайняго развитія и явился дѣйствительно разрушителемъ эстетики; въ этомъ отношеніи онъ гораздо ближе къ Добролюбову, чѣмъ къ Чернышевскому. Добролюбовъ однимъ изъ первыхъ вычеркнулъ изъ своего словаря термины „красота", „художественность", а въ статьѣ „Черты для характеристики русскаго простонародья" (1860 г.) выразилъ достаточно ясно, что въ произведеніи искусства для него важна только цѣль, а не исполненіе [1]). Отсюда былъ всего одинъ шагъ до воззрѣній Писарева, къ которымъ мы и переходимъ; теперь же всего нѣсколько заключительныхъ словъ о Добролюбовѣ.

Подобно Бѣлинскому и Чернышевскому Добролюбовъ не былъ литературнымъ критикомъ, по крайней мѣрѣ не былъ исключительно. Это былъ прежде всего публицистъ и общественный дѣятель и главная его сила заключается именно въ томъ, за что его такъ часто упрекали: онъ писалъ не *о* литературныхъ произведеніяхъ, а только *по поводу* ихъ. Вслѣдствіе этого онъ, конечно, не могъ измѣрять художественныя явленія эстетическимъ критеріемъ—и потому онъ не былъ критикомъ; но вслѣдствіе этого самаго онъ умѣлъ широко охватить вопросъ, изъ эстетической области перенести его въ общественную; а если прибавить къ этому его громадный талантъ страстнаго изложенія, то вполнѣ понятно обаяніе, которымъ окружено его имя.

Въ исторіи развитія русской общественной мысли его значеніе велико, хотя его роль и не особенно самостоятельна. Такое мнѣніе не можетъ унижать Добролюбова уже по одному тому, что онъ умеръ двадцатичетырехлѣтнимъ юношей, въ возрастѣ, когда большинство только начинаетъ работать; одно это позволяетъ судить, какой громадный талантъ умеръ вмѣстѣ съ нимъ. Трудно себѣ представить, какую значительную роль онъ могъ бы сыграть въ исторіи русской общественной мысли, если бы не прервалась такъ преждевременно нить его жизни; теперь же ему суждено было

---

[1]) По этому поводу см. статью Достоевскаго „Г. —бовъ и вопросъ объ искусствѣ" (въ журналѣ „Время", 1861 г.). Это одна изъ лучшихъ критическихъ статей Достоевскаго, прекрасно разъясняющая взгляды Добролюбова и шестидесятниковъ на искусство.

сыграть роль соединительнаго звена между двумя половинами шестидесятыхъ годовъ, между міровоззрѣніями Чернышевскаго и Писарева.

Писаревъ ярко характеризуетъ собою вторую половину шестидесятыхъ годовъ; мы должны удѣлить ему много вниманія, если желаемъ распутать тотъ клубокъ противорѣчій, въ который запутались въ шестидесятыхъ годахъ всѣ нити развивающейся русской общественной мысли. Та аріаднина нить, которая насъ вела досѣлѣ, поможетъ намъ найти выходъ и изъ созданнаго міровоззрѣніемъ шестидесятыхъ годовъ лабиринта противорѣчій.

Литературная дѣятельность Писарева началась въ годъ смерти Добролюбова, вмѣстѣ съ появленіемъ извѣстной статьи перваго „Схоластика XIX вѣка" въ 1861 г.; предисловіемъ къ этой дѣятельности были юношескія пробы пера, начиная съ 1857 г.; расцвѣтъ ея былъ въ 1862—1865 гг., и кончилась она статьей „Погибшіе и погибающіе" (конца 1865 г.), послѣ которой изъ-подъ пера Писарева не вышло ничего болѣе или менѣе заслуживающаго вниманія. Преждевременная смерть его (1868 г.) не дала ему времени примирить всѣ бросающіяся въ глаза противорѣчія своего міровоззрѣнія и дать русской интеллигенціи цѣльное міросозерцаніе, въ которомъ она такъ нуждалась. Противорѣчія Писарева вполнѣ очевидны, особенно если разбирать его взгляды въ различные періоды его жизни; такъ, напримѣръ, циклъ статей „Схоластика XIX вѣка", „Стоячая вода", „Базаровъ" (1861—1862 гг.) во многомъ противоположенъ по основнымъ взглядамъ другому циклу (1863—1864 гг.), состоящему изъ статей „Зарожденіе культуры", „Цвѣты невиннаго юмора", „Мотивы русской драмы", „Реалисты". Въ статьяхъ 1865 г. можно найти много противорѣчій взглядамъ всѣхъ предыдущихъ годовъ; очевидно, Писаревъ еще не завершилъ къ тому времени свою идейную эволюцію. Въ высшей степени тщетна однако попытка нѣкоего мѣщанина во профессорствѣ, посвятившаго противорѣчіямъ Писарева цѣлую книгу, „развѣнчать" за эти противорѣчія замѣчательнѣйшаго нашего критика и публициста; не менѣе толстую книгу можно было бы посвятить и самопротиворѣчіямъ Бѣлинскаго въ трехъ періодахъ его дѣятельности, но такая работа могла бы снискать себѣ только печальную извѣстность. Что же касается противорѣчій у Писарева, то главное вниманіе надо обратить не на его противорѣчія, такъ сказать, „во времени" (ибо они объясняются эволюціей его взглядовъ), а на его одновременныя противорѣчія въ общественныхъ вопросахъ и въ эстетикѣ: эти противорѣчія про-

извели то, что можно назвать мертвой зыбью индивидуализма и анти-индивидуализма въ бурную эпоху шестидесятыхъ годовъ.

Всѣ обстоятельства жизни Писарева сложились такъ, чтобы дать полный просторъ наличности и развитію всѣхъ противорѣчій его міровоззрѣнія. Начать съ того, что воспитаніе его прошло подъ ферулой системы оффиціальнаго мѣщанства, отзвуки которой можно видѣть изъ его писемъ (1850—1856 г.), а также изъ статьи „Наша университетская наука"; отсюда понятна и естественна та жестокая ненависть къ мѣщанству, которую Писаревъ раздѣлялъ со всѣми шестидесятниками. Съ другой стороны на него оказало громадное вліяніе міровоззрѣніе первой половины шестидесятыхъ годовъ, выразившееся въ произведеніяхъ Чернышевскаго и Добролюбова и характеризуемое одновременно и соціалистическими тенденціями и ярко-индивидуалистической ихъ обосновкой; отсюда у Писарева постоянное требованіе „эмансипаціи личности" и преклоненіе передъ личностью, переходящее въ ультра-индивидуализмъ. Примирить всѣ эти взгляды, свести ихъ къ одному цѣльному и гармоничному воззрѣнію Писареву не пришлось,—это выпало на долю критическому народничеству семидесятыхъ годовъ.

На отношеніи Писарева къ мѣщанству мы не будемъ останавливаться особенно подробно: оно не представитъ намъ чего-либо новаго сравнительно съ отношеніемъ къ мѣщанству Чернышевскаго или Добролюбова. Въ самомъ началѣ своей дѣятельности (1857—1859 г.), въ своихъ первыхъ юношескихъ пробахъ пера, Писаревъ—тогда еще добронравный студентъ, пропитанный насквозь мѣщанскими тенденціями, „овца", по собственному его выраженію, относился къ мѣщанству болѣе чѣмъ снисходительно. Онъ чувствуетъ искреннѣйшія симпатіи къ Штольцу (I, 186—7 [1]), Лаврецкаго считаетъ „мужественной личностью" (I, 201—202, хотя см. 204), Рудина и лишнихъ людей считаетъ людьми „съ ограниченными умственными средствами" (I, 264). Все это показываетъ прежде всего малое пониманіе литературныхъ и общественныхъ явленій; да и не удивительно: Писаревъ сознавался впослѣдствіи, что даже свою „Схоластику XIX вѣка" онъ писалъ (уже въ 1861 г.) „положительно по слухамъ, о нашей литературѣ и критикѣ.... не имѣлъ почти никакого понятія"... Послѣ 1861 г. положеніе радикально мѣняется, такъ какъ въ казематѣ Петропавловской крѣпости онъ имѣлъ достаточно времени (1862—1866 гг.) перечитать сотни

---

[1]) Цитаты по шеститомному изданію Павленкова (1900—1 гг.).

томовъ и получить полное понятіе и о литературѣ и о критикѣ. Но свое отношеніе къ мѣщанству Писаревъ измѣнилъ гораздо раньше; уже въ статьѣ „Стоячая вода“ (1861 г.) онъ ясно видитъ окружающее его мѣщанство: „безличность, безгласность, инерція, куда ни поглядишь, такъ и лѣзутъ въ глаза“, говоритъ онъ (I, 405), и послѣ этого уже не жалѣетъ яркихъ красокъ для характеристики мѣщанства. Для мѣщанъ и лишнихъ людей онъ изобрѣтаетъ новые термины: первые для него—карлики, вторые—вѣчныя дѣти („Мотивы русской драмы“, 1864 г.); обоихъ вырабатываетъ наша жизнь, предоставленная своимъ собственнымъ принципамъ. „Карлики страдаютъ узостью и мелкостью ума, а вѣчныя дѣти—умственной спячкой“ (III, 391); отъ нихъ нечего ждать добра, такъ какъ даже „новая помѣсь карлика съ вѣчнымъ ребенкомъ“ дастъ только разновидность „стараго тупоумія“. (Мы увидимъ, что такой „новой помѣсью“ въ шестидесятыхъ годахъ былъ Молотовъ, отъ котораго, дѣйствительно, трудно ждать чего-либо путнаго). У карликовъ есть „и умишко, и кое-какая волишка, и миніатюрная энергія“, но все это такъ ничтожно, такъ неуловимо мелко... Одинъ только писатель, именно Гончаровъ, „пожелалъ возвести типъ карлика въ перлъ созданія; вслѣдствіе этого онъ произвелъ на свѣтъ Петра Ивановича Адуева и Андрея Ивановича Штольца“... Писаревъ не обинуясь говоритъ о своемъ „отвращеніи“ къ этому типу (III, 307 и 295). И это отвращеніе проходитъ красной нитью черезъ всѣ произведенія Писарева; уже въ одной изъ своихъ послѣднихъ статей („Романы Андре Лео“, 1868 г.) онъ съ симпатіей говоритъ о „самомъ безпощадномъ осужденіи самодовольнаго, трусливаго, тщеславнаго, корыстолюбиваго и легкомысленнаго мѣщанства.... (которое) портитъ и развращаетъ все, что подчиняется его вліянію“ (VI, 453), и которое подавляетъ всякую личность, не желающую подчиниться (VI, 410). Мѣщанская этика претила ему до глубины души. „*Мѣщанская* (нравственность)—эпитетъ довольно выразительный,—замѣчаетъ Писаревъ;—нравственныя понятія, установленныя общественнымъ кодексомъ, узки, мелки, робки, непослѣдовательны, какъ мѣщанскій либерализмъ, эмансипирующій личность *до извѣстныхъ предѣловъ*, какъ мѣщанскій скептицизмъ, допускающій критику ума *въ извѣстныхъ границахъ*“ (I, 425; см. еще I, 348; курсивъ Писарева). Послѣдняя цитата особенно интересна тѣмъ, что изъ нея ясно видно, что Писаревъ не смѣшивалъ понятія „мѣщанства“ и „буржуазіи“; онъ *мѣщанскую* этику считаетъ *общественнымъ* кодексомъ. На слѣдующихъ страницахъ (I, 426—433) онъ обви-

няетъ въ мѣщанствѣ все общество огуломъ, освобождая отъ этого обвиненія только передовую часть интеллигенціи.

Въ своемъ отношеніи къ мѣщанству Писаревъ только даетъ варьяціи на темы уже давно затронутыя и разработанныя главнымъ образомъ Герценомъ, а также Бѣлинскимъ и дѣятелями шестидесятыхъ годовъ; въ своихъ экономическихъ и соціальныхъ воззрѣніяхъ онъ также не пошелъ дальше Чернышевскаго. Ссылаясь на послѣдняго, онъ отрицательно относится къ экономическому либерализму, къ принципу laissez faire (V, 150) и къ „инсинуаціямъ московскихъ англомановъ“ противъ общины (VI, 299). Либералъ, по ядовитому выраженію Писарева, это такой человѣкъ, который выражаетъ безграничную преданность „великимъ принципамъ“, возбуждающимъ въ немъ на самомъ дѣлѣ такія же чувства, какія вызываетъ персидская ромашка въ клопѣ; либералъ—это смиренная корова, жестоко перетянутая подпругой кавалерійскаго сѣдла, желающая принять бравурную осанку и пуститься съ правой ноги галопомъ (V, 207—9). Такой пріемъ полемики былъ однимъ изъ весьма мягкихъ въ эпоху шестидесятыхъ годовъ; впрочемъ, своими не вполнѣ вѣжливыми сравненіями Писаревъ подчеркиваетъ только фактъ внутренняго противорѣчія либерализма, выставляющаго „великимъ принципомъ“ свободу человѣка, а стремящагося къ системѣ наибольшаго производства; это опять-таки варьяція на тему, разработанную Чернышевскимъ. Надо, впрочемъ, замѣтить, что такія экономическія и соціальныя воззрѣнія Писаревъ высказываетъ рѣдко и всегда вскользь, мимоходомъ, ясно показывая, что онъ не интересуется „человѣкомъ“, и что „личность“ занимаетъ первое мѣсто въ его чаяніяхъ и ожиданіяхъ.

Взгляды Писарева на личность болѣе или менѣе сформировались ко времени „Схоластики XIX вѣка“, т.-е. ко времени его дебюта въ „Русскомъ Словѣ“, въ журналѣ, настолько же характеризующемъ собою вторую половину шестидесятыхъ годовъ, насколько „Современникъ“ характеризовалъ собою первую половину этой эпохи. Между собою они были врагами, такъ какъ на знамени одного было написано: „индивидуализмъ“, а на знамени другого—„соціализмъ“. Но мы знаемъ, что подобное противопоставленіе основано лишь на недоразумѣніи и можемъ a priori предвидѣть, что индивидуализмъ „Русскаго Слова“ былъ настолько же соціалистиченъ, насколько соціализмъ „Современника“—индивидуалистиченъ. Условно можно сохранить и эту терминологію, повторяя вслѣдъ за Шелгуновымъ (см. его „Воспоминанія“), что „областью *Современника* были

учрежденія и порядки, областью *Русскаго Слова*—интеллигентная личность".

Писаревъ сдѣлался въ 1861—1866 гг. главнымъ представителемъ и выразителемъ этого теченія, ставившаго во главѣ угла интеллигентную личность; однако и задолго до того времени для Писарева личность была главнымъ и наиболѣе цѣннымъ пунктомъ его убѣжденій. Правда, сперва это выражалось въ довольно наивной формѣ чистаго эгоизма, въ превознесеніи собственной личности: „я рѣшилъ сосредоточить въ себѣ самомъ всѣ источники моего счастья, (и) съ этого времени я началъ строить себѣ цѣлую теорію эгоизма"—пишетъ девятнадцатилѣтній Писаревъ (1859 г.) своей матери [1]). Этотъ эгоизмъ, переходящій часто чуть-ли не въ мѣщанство, сопровождалъ Писарева до конца его дней; въ одномъ изъ послѣднихъ писемъ къ Шелгунову (отъ 15 іюня 1867 г.) онъ повторилъ почти въ тѣхъ же словахъ свою мысль: „я рѣшительно не могу, да и не хочу сдѣлаться настолько рабомъ какой бы то ни было идеи, чтобы отказаться для нея отъ своихъ личныхъ интересовъ, желаній и страстей. Я глубокій эгоистъ не только по убѣжденію, но и по природѣ". Но оттѣнокъ мысли здѣсь уже совсѣмъ другой: въ 1859 г. Писаревъ держится эгоистической идеи, глубоко анти-индивидуалистичной по существу (сосредоточить *въ себѣ* источники *своего* счастья); восемь лѣтъ спустя окраска его взглядовъ уже вполнѣ индивидуалистическая (онъ не хочетъ быть рабомъ идеи, личность для него дороже). Стремленіе отъ эгоизма къ этическому индивидуализму—ключъ ко всей литературной дѣятельности Писарева; поворотнымъ и раздѣльнымъ годомъ является 1864-ый, какъ это мы увидимъ, теперь же мы познакомимся поближе съ этическими воззрѣніями Писарева.

Утилитаризмъ былъ вѣрой не одного Писарева, но, какъ мы знаемъ, всѣхъ дѣятелей шестидесятыхъ годовъ. О полной несостоятельности утилитаризма въ этикѣ мы еще будемъ говорить ниже (гл. IV); теперь мы только подчеркнемъ еще разъ, что утилитаризмъ является типичнымъ этическимъ анти-индивидуализмомъ: въ этомъ отношеніи существуетъ уже отмѣченная нами полная аналогія между нимъ и либерализмомъ. Либерализмъ кладетъ въ основу экономическое благо „человѣка", причемъ послѣднее понятіе является у него двусмысленнымъ: говоря о человѣкѣ, либерализмъ думаетъ объ инте-

---

[1]) Письма Писарева до сихъ поръ не изданы; отрывки изъ нихъ можно найти въ біографіи Писарева (Е. Соловьева), въ „Воспоминаніяхъ" Шелгунова и др.

ресахъ общества и системы наибольшаго производства. Точно также утилитаризмъ является одинаково анти-индивидуалистичнымъ во всѣхъ своихъ разновидностяхъ, а особенно въ той, цѣль которой въ наибольшемъ счастьи наибольшаго числа людей (своего рода этическая система наибольшаго производства); поэтому анти-индивидуалистичнымъ онъ былъ у Чернышевскаго и Добролюбова. Надо, впрочемъ, прибавить, что русскій утилитаристъ шестидесятыхъ годовъ не шелъ далѣе азовъ и не пытался теоретически разработать свои положенія въ цѣльную систему; онъ принималъ догматично принципы удовольствія и пользы, клеилъ изъ нихъ доктрину эгоизма и останавливался, вполнѣ довольный собою. Настолько же догматично онъ отвергалъ понятія нравственнаго сознанія или долга, считая его принадлежностью мѣщанской морали, и такимъ образомъ выплескивалъ изъ ванны вмѣстѣ съ водой и ребенка, говоря словами нѣмецкой пословицы.

Въ Писаревѣ сказался переломъ русской этической мысли отъ догматики къ критицизму. Дѣйствительно, наивный эгоизмъ долженъ впасть или въ мѣщанство, или обратиться въ эгоизмъ критическій, иначе говоря—въ этическій индивидуализмъ; первое случилось въ писаревщинѣ, въ нигилизмѣ, второе—въ народничествѣ семидесятыхъ годовъ. Писаревъ въ этомъ отношеніи стоитъ ближе къ представителямъ народничества, чѣмъ къ своимъ не въ мѣру ретивымъ ученикамъ. Сперва онъ держался, какъ мы видѣли, взглядовъ наивнаго эгоизма и проводилъ ихъ въ своихъ статьяхъ и письмахъ. Его девизъ „жить своимъ умомъ въ свое удовольствіе", его цѣль „вынести изъ каждаго своего усилія возможно большее количество наслажденія; это, по моему мнѣнію, альфа и омега всякой разумной человѣческой дѣятельности", прибавляетъ Писаревъ („Идеализмъ Платона", 1861 г.; I, 269—270). Идея эгоизма, объясняетъ Писаревъ въ ту же пору своей жизни (въ статьѣ „Стоячая вода", 1861 г.), неразрывно связана съ идеей свободы личности: „эгоизмъ—система умственныхъ убѣжденій, ведущая къ полной эмансипаціи личности"... „Гнетъ общества надъ личностью такъ же вреденъ, какъ гнетъ личности надъ обществомъ; если бы всякій умѣлъ быть свободенъ, не стѣсняя свободы своихъ сосѣдей (а это и значитъ, по Писареву, быть эгоистомъ), ...тогда, конечно, были бы устранены причины многихъ несчастій и страданій", такъ какъ эгоизмъ въ своей основѣ „ставитъ цѣлью жизни наслажденіе" (I, 428—430). „Для меня каждый человѣкъ существуетъ настолько, насколько онъ приноситъ мнѣ удовольствія", находимъ мы въ то же самое время въ письмѣ Писарева къ матери.

На такой узкой и безплодной точкѣ зрѣнія Писаревъ остановиться не могъ. Принявъ за цѣль удовольствіе, наслажденіе, личную пользу, нѣтъ возможности быть общественнымъ дѣятелемъ и учителемъ (чѣмъ стремился быть и чѣмъ былъ Писаревъ), ибо нѣтъ возможности построить законы и нормы общаго поведенія, что всегда является цѣлью учительства. Пришлось идею о личной пользѣ и наслажденіи перенести за предѣлы своей индивидуальности; это было сдѣлано по трафареткамъ Милля, книга котораго „Утилитаризмъ“ сдѣлалась въ то время настольной книгой русскаго интеллигента. Такъ или иначе, но къ 1864 г., т.-е. ко времени появленія статей „Мотивы русской драмы“ и „Реалисты“, взглядъ Писарева уже далекъ отъ наивнаго эгоизма былыхъ годовъ; онъ теперь спѣшитъ указать, что „слово *польза* мы принимаемъ совсѣмъ не въ томъ узкомъ смыслѣ, въ какомъ его навязываютъ намъ“... (IV, 95), онъ вполнѣ признаетъ понятія нравственнаго сознанія и долга (IV, 121—122). Эти новые взгляды заставили Писарева измѣнить свое отношеніе къ другимъ индивидуальностямъ: раньше онъ цѣнилъ ихъ по степени удовольствія и только, теперь онъ цѣнитъ въ нихъ индивидуальность; я началъ любить людей вообще,—пишетъ онъ матери въ январѣ 1865 г.,—а прежде, и даже очень недавно, мнѣ до нихъ не было никакого дѣла“. Эгоизмъ переработался въ индивидуализмъ.

Такой переходъ, очевидно, отразился на всѣхъ сторонахъ міровоззрѣнія молодого публициста, не ограничиваясь только вопросами этики. Вопросъ о личности и обществѣ тоже претерпѣлъ измѣненіе въ постановкѣ, причемъ однако сущность вопроса осталась все той же: эмансипація личности—этому девизу и знамени Писаревъ не измѣнялъ никогда, но въ разныя времена онъ толковалъ его различно и сражался за него разнымъ оружіемъ. Минуя его юношескія пробы пера, въ которыхъ мы не найдемъ ничего особеннаго по этому вопросу, обратимся сразу къ его статьямъ 1861 года: въ нихъ его горячій индивидуализмъ сказался уже съ достаточной очевидностью. Въ статьѣ „Идеализмъ Платона“ Писаревъ стоитъ на ультра-индивидуалистической точкѣ зрѣнія, параллельной его наивному эгоизму того времени. Онъ рѣзко осуждаетъ „генералъ-отъ-философіи Платона“ за его нравственную философію и за его теорію государства; всякія абсолютныя нормы должны быть осуждены какъ вредливыя проявленія идеалистической философіи. На этомъ пути субъективизмъ Писарева не знаетъ себѣ границъ; онъ доходитъ до такихъ крайнихъ предѣловъ, что проповѣдуетъ крестовый походъ противъ всякаго идеала. Ни одинъ порядочный медикъ не предпишетъ

всѣмъ своимъ паціентамъ общую гигіену, заявляетъ Писаревъ, ни одинъ окулистъ не заставитъ всѣхъ носить одинаковыя очки, ни одинъ сапожникъ не сдѣлаетъ всѣмъ своимъ заказчикамъ сапогъ по одной общей мѣркѣ; такъ „пора же, наконецъ, понять, господа, что общій идеалъ такъ же мало можетъ предъявить правъ на существованіе, какъ общія очки или общіе сапоги, сшитые по одной мѣркѣ и на одну колодку... Надо же, наконецъ, понять, что идеалъ не есть даже отвлеченное понятіе, а просто сколокъ съ другой личности; всякій идеалъ имѣетъ своего автора"... Долой идеалы!—вотъ боевой кличъ ультра-индивидуализма шестидесятыхъ годовъ; за себя Писаревъ вполнѣ ручается: „я себѣ не поставлю впереди никакой цѣли, не задамся никакой предвзятой идеею"; единственная цѣль, какъ мы уже знаемъ, наслажденіе. „Одни и тѣ же пріемы (развитія) не могутъ быть примѣнены даже къ двумъ недѣлимымъ", если же и примѣняются, то тогда люди „стараются во имя идеала уничтожить свою личность или тѣ зародыши, изъ которыхъ при благопріятныхъ условіяхъ могла бы развиться самостоятельная индивидуальность". Такіе люди—мѣщане, и изъ этихъ-то людей и состоитъ современное общество. „Живой человѣкъ съ сожалѣніемъ посмотритъ на такое общество; зачѣмъ, подумаетъ онъ, эти господа добровольно поддерживаютъ придуманные законы, отъ которыхъ каждому отдѣльному лицу приходится терпѣть лишенія? Этотъ вопросъ, вѣроятно, кажется вамъ здравымъ, а между тѣмъ всѣ эти господа, стѣсняющіе свою личную свободу во имя придуманныхъ или наслѣдственныхъ законовъ, всѣ до послѣдняго—идеалисты, хотя конечно многіе изъ нихъ и не слыхали никогда этого слова". Они принимаютъ общій идеалъ и стѣсняютъ этимъ собственную личность; отрицая общій идеалъ, Писаревъ съ особенной силой настаиваетъ на возможномъ развитіи собственной индивидуальности: „отвергая общій идеалъ, я не думаю отвергать необходимость и законность самосовершенствованія", ибо самосовершенствованіе есть неизбѣжный естественный процессъ, такой же, какъ дыханіе или кровообращеніе, такъ что процессъ самосовершенствованія не есть стремленіе къ идеалу и кончится онъ „не тѣмъ, что человѣкъ приблизится къ идеалу, а тѣмъ, что онъ сдѣлается *личностью*, получитъ разумное право и сознаетъ блаженную необходимость быть самимъ собою" (I, 265—270).

Какой удивительный клубокъ спутанныхъ понятій, невѣрныхъ взглядовъ и вполнѣ правильныхъ ярко-индивидуалистическихъ воззрѣній! Клубокъ этотъ впослѣдствіи распутало, или, вѣрнѣе, разрубило, какъ Гордіевъ узелъ, критическое народничество семидесятыхъ

годовъ; для Писарева же даже въ 1865—1866 г., при совершившейся эволюціи міровоззрѣнія отъ эгоизма къ индивидуализму и отъ догматизма къ критицизму, многое изъ изложеннаго выше осталось непререкаемымъ: прежде всего осталось таковымъ начало личности, а во-вторыхъ—странное пониманіе идеализма. Шутка сказать, наличность общаго идеала есть признакъ мѣщанства! Это удивительное тождество „идеализмъ-мѣщанство" легло потомъ въ основу писаревщины и привело къ результатамъ, которые рѣзко осудилъ бы учитель и родоначальникъ такого взгляда.

Итакъ, „одни и тѣ же пріемы (развитія) не могутъ быть примѣнены даже къ двумъ недѣлимымъ",—слышали мы только-что отъ Писарева. Интересно съ этой точки зрѣнія нѣсколько остановиться на отношеніи шестидесятниковъ къ вопросу о воспитаніи, тѣмъ болѣе, что на этомъ частномъ случаѣ наглядно выяснится ходъ развитія русской общественной мысли отъ Чернышевскаго черезъ Добролюбова къ Писареву. Вопросъ о воспитаніи былъ выдвинутъ въ началѣ шестидесятыхъ годовъ Пироговымъ, въ его извѣстныхъ и надѣлавшихъ тогда много шума „Вопросахъ жизни". Это былъ рѣзкій протестъ противъ крайностей спеціализаціи, вредныхъ для общества и гибельныхъ для индивидуума; яркимъ motto для всей этой статьи служитъ слѣдующій характерный діалогъ:

— „Къ чему вы готовите вашего сына?—кто-то спросилъ меня.

— Быть человѣкомъ,—отвѣчалъ я.

— Развѣ вы не знаете,—сказалъ спросившій,—что людей собственно нѣтъ на свѣтѣ? Это одно отвлеченіе, вовсе ненужное для нашего общества. Намъ необходимы негоціанты, солдаты, механики, моряки, врачи, юристы, а не люди...

Правда это или нѣтъ?"

Ставя такъ вопросъ, Пироговъ только развивалъ мысль, уже давно высказанную и Герценомъ и Бѣлинскимъ: „быть *человѣкомъ*—значитъ имѣть полное и законное право на существованіе и не будучи ничѣмъ другимъ, какъ только человѣкомъ",—заявлялъ последній изъ нихъ (въ статьѣ о Пушкинѣ, гл. VII; см. также рецензію на стихотворенія Штавера и др.). Конечно, Пироговъ рѣшаетъ вопросъ въ этомъ же направленіи; воспитаніе, говоритъ онъ, прежде всего должно „сдѣлать насъ людьми", выработать въ насъ личность, или, по выраженію Пирогова, выработать въ насъ внутренняго человѣка. „Дайте выработаться и развиться внутреннему человѣку, дайте ему время и средства подчинить себѣ наружнаго, и у васъ будутъ и негоціанты, и солдаты, и моряки, и юристы; а главное—у васъ

будутъ люди и граждане" („Морской Сборникъ" 1856 г., № 5). На этотъ вопросъ, поднятый Пироговымъ, отозвались другъ за другомъ въ теченіе шестидесятыхъ годовъ и Чернышевскій, и Добролюбовъ, и Писаревъ, причемъ всѣ они, конечно, вполнѣ принимали данное Пироговымъ рѣшеніе, т.-е. въ сущности еще рѣшеніе Бѣлинскаго и Герцена; однако каждый изъ нихъ привнесъ въ это рѣшеніе значительную долю собственной личности. Такъ, напримѣръ, Чернышевскій обратилъ главное вниманіе на отрицательное отношеніе къ спеціализаціи и вполнѣ раздѣлилъ его: онъ убѣжденъ въ необходимости того, чтобы „общечеловѣческое образованіе играло главную роль въ воспитаніи" („Современникъ" 1856 г., № 8); но онъ не обратилъ вниманія на слова Пирогова о необходимости развитія „внутренняго человѣка" (т.-е. „личности") прежде развитія „человѣка внѣшняго" (т.-е. „человѣка"). Добролюбовъ обратилъ на это бóльшее вниманіе. Разбору взглядовъ Пирогова онъ посвятилъ цѣлую статью („О значеніи авторитета въ воспитаніи", 1857 г.), останавливаясь главнымъ образомъ на недостаткахъ современнаго воспитанія, не обращающаго вниманія на индивидуальность, и отодвигая на второй планъ вопросъ о спеціализаціи (ибо уже слишкомъ очевидно, что на него нѣтъ другого отвѣта, кромѣ вполнѣ отрицательнаго). Главная задача педагогики, по мнѣнію Добролюбова, заключается въ возможно полномъ развитіи индивидуальности, а потому всякіе способы приниженія личности ребенка—будь то авторитетъ, спеціализація, наказаніе и тому подобные факторы—должны быть безусловно осуждены. „Мы требуемъ,—заканчиваетъ Добролюбовъ,—чтобы воспитатели выказывали болѣе уваженія къ человѣческой природѣ и старались о развитіи, а не о подавленіи *внутренняго человѣка* въ своихъ воспитанникахъ"... (I, 212). Добролюбовъ ставитъ вопросъ шире, чѣмъ это сдѣлалъ Чернышевскій, обратившій главное вниманіе на отрицательныя стороны спеціализаціи; онъ понимаетъ, что не въ одной спеціализаціи дѣло и что она есть только одна изъ многихъ отрицательныхъ сторонъ болѣе общаго вопроса — подавленія дѣтской индивидуальности. Писаревъ пошелъ гораздо дальше Чернышевскаго и Добролюбова; онъ уже не останавливается на осужденіи спеціализаціи, не доказываетъ, что задача воспитанія — развитіе „внутренняго человѣка": все это для него слишкомъ азбучныя истины. Онъ только мимоходомъ наноситъ нѣсколько ударовъ „кретинизирующей дѣятельности" спеціализаціи и „умственному кастратству" спеціалистовъ; онъ на сторонѣ профановъ и дилетантовъ, ибо дилетантизмъ есть только „сопротивленіе

добросовѣстному стремленію поглупѣть" (I, 366; III, 18, 47—8; IV, 588—590). Но Писаревъ не останавливается на этомъ. Онъ идетъ дальше—и совершенно отрицаетъ всякое воспитаніе, какъ насиліе надъ личностью. Воспитывать—это значитъ „врываться въ интеллектуальный міръ другого человѣка съ своей иниціативой", а это „безчестно и нелѣпо": безчестно потому, что, „воспитывая нашихъ дѣтей, мы втискиваемъ молодую жизнь въ тѣ уродливыя формы, которыя тяготѣли надъ нами; мы поступаемъ такимъ образомъ съ такими личностями, которыя сами не могутъ еще ни подать голоса, ни заявить протеста; мы безъ спросу мнемъ чужія личности и чужія силы"; а нелѣпо потому, что хозяинъ, вступивъ во владѣніе, непремѣнно разрушитъ выстроенное нами зданіе, тѣмъ болѣе, что это зданіе часто бываетъ выстроено изъ сплошной лжи. „Природа даетъ дѣтямъ молочные зубы, которые потомъ выпадаютъ и замѣняются настоящими. Ну, а мы — должно быть для симметріи — вкладываемъ имъ въ голову молочныя идеи, которыя потомъ также выпадаютъ и также замѣняются настоящими". Но и независимо отъ этого, каждый долженъ уважать индивидуальность ребенка, а потому и совершенно отказаться отъ воспитанія; ребенокъ долженъ все критически переработать самъ въ своей душѣ. „Человѣкъ, дѣйствительно уважающій человѣческую личность, долженъ уважать ее въ своемъ ребенкѣ, начиная съ той минуты, когда ребенокъ почувствовалъ свое *я* и отдѣлилъ себя отъ окружающаго міра. Все воспитаніе должно измѣниться подъ вліяніемъ этой идеи"... а потому „умный и широко развитый человѣкъ никогда не рѣшится воспитывать ребенка"... Вся задача воспитателя будетъ сводиться къ доставленію ребенку физической безопасности и пищи, а главнымъ образомъ—матеріаловъ духовныхъ, мысли для переработки. Роль воспитателя — въ высокой степени пассивная, а не активная (I, 424, 507—8; III, 72—74; IV, 204, 588, 561; VI, 312 и др.).

Мысли Писарева о воспитаніи показываютъ въ немъ горячаго борца за человѣческую индивидуальность; въ то же самое время видно, до какого крайняго логическаго предѣла доводилъ онъ положенія своихъ предшественниковъ, Бѣлинскаго, Герцена, Чернышевскаго и Добролюбова. Стоило сдѣлать еще одинъ шагъ, чтобы упереться въ безвыходный тупикъ, какъ это и случилось съ „нигилистами" конца шестидесятыхъ годовъ, для которыхъ „писаревщина" была символомъ вѣры. Мы познакомимся съ ними нѣсколько ниже, а теперь продолжимъ наше знакомство съ дальнѣйшимъ развитіемъ взглядовъ Писарева на личность; взгляды эти особенно ярко сказа-

лись въ уже не разъ упомянутой статьѣ „Схоластика XIX вѣка", предисловіемъ къ которой послужила его диссертація объ „Аполлоніи Тіанскомъ" (конца 1860 г.). Въ этой диссертаціи Писаревъ относится вполнѣ враждебно къ „генералъ-отъ-философіи" Платону, равно какъ и къ Аристотелю, такъ какъ они „оба жертвуютъ отдѣльною личностью во имя цѣлаго" и смотрятъ на человѣка, какъ на винтъ общественнаго организма; Аристотель хотя и вступается за личность, но отстаиваетъ ее „не для нея самой, а для государства"... Однимъ словомъ, даже Аристотель „не возвысился до понятія человѣческой личности" (это сдѣлали, по мнѣнію Писарева, гедонисты киренейской школы) и признавалъ, что заслуживаютъ вниманія „не отдѣльныя личности гражданъ, а весь организмъ государства"; прогрессъ въ такомъ государствѣ нежелателенъ, такъ какъ Аристотель „считалъ человѣческую личность частью и, слѣдовательно, не могъ желать развитія части, потому что такое развитіе могло нарушить гармонію цѣлаго" (II, 14 — 22). Вѣрно или невѣрно понималъ Писаревъ Аристотеля — вопросъ второстепенный; важно то, что изъ всего предыдущаго вполнѣ выясняется отрицательное отношеніе Писарева къ органической теоріи общества, и болѣе того — ко всѣмъ теоріямъ, ставящимъ человѣка выше личности. Чернышевскій развивалъ теоріи „русскаго соціализма" въ то самое время, какъ молодой Писаревъ свысока отзывался „о несбыточныхъ и оскорбительныхъ для личности человѣка утопіяхъ коммунизма" (II, 123). Ультра-индивидуализмъ Писарева не высказывался въ чистомъ видѣ въ этой оффиціальной работѣ, но его отзывы о личности и обществѣ явно вскрывали его симпатіи (см. II, 96, 101 и др.).

Дальнѣйшее развитіе взглядовъ, выраженныхъ въ диссертаціи и въ статьѣ о Платонѣ, мы найдемъ въ „Схоластикѣ XIX вѣка" (1861 г.); только здѣсь мы уже встрѣтимъ болѣе подробную формулировку идей, высказанныхъ въ предыдущихъ статьяхъ. Задача литературы — эмансипація личности; литература должна „всѣми своими силами эмансипировать человѣческую личность отъ тѣхъ разнообразныхъ стѣсненій, которыя налагаютъ на нее робость собственной мысли, предразсудки касты, авторитетъ преданія, стремленіе къ общему идеалу" (I, 339). Робость мысли часто бываетъ слѣдствіемъ авторитета преданія, что же касается кастъ, которыя имѣютъ мѣсто и въ русской интеллигенціи, то онѣ не что иное, какъ „систематическое подавленіе всякой личной оригинальности" (IV, 238), хотя ихъ историческое значеніе, быть можетъ, и велико (V, 347—354); наконецъ, общій идеалъ является несомнѣннымъ

тормазомъ личности,—это Писаревъ уже считаетъ доказаннымъ въ своей статьѣ объ „Идеализмѣ Платона“. Наша художественная литература всегда преслѣдовала цѣль, указываемую Писаревымъ: „наши художники говорятъ за человѣка, за самородныя и неотъемлемыя свойства и права его личности, ...только интересы человѣческой личности волнуютъ и потрясаютъ впечатлительные нервы художника“... „Наша изящная словесность обращаетъ свое вниманіе не столько на общество, сколько на человѣческую личность“... (I, 471 и 344); публицистика и критика еще не дошли до такого индивидуализма. Впрочемъ, и онѣ не могутъ обращать особеннаго вниманія на „общество“, ибо у насъ оно не существуетъ: есть только рядъ разрозненныхъ кружковъ, каждый со своими взглядами и идеалами (I, 344—5. Отчего однако это не нравится Писареву, если общій идеалъ такъ же невозможенъ, какъ общія очки?..). Отчасти по этой причинѣ, отчасти же и по другимъ, коренящимся въ самихъ условіяхъ человѣческой природы, критика должна быть проникнута крайнимъ субъективизомъ; общаго критерія нѣтъ и быть не можетъ, также какъ и общаго идеала: „личное впечатлѣніе и только личное впечатлѣніе можетъ быть мѣриломъ красоты“ (I, 353), поэтому задача критика—давать публикѣ отчетъ о личномъ своемъ впечатлѣніи. Никакихъ общихъ идеаловъ, никакихъ общихъ теорій! Долой теоріи!—вотъ второй боевой кличъ Писарева, также какъ и первый (долой идеалы!) вполнѣ усвоенный писаревщиной и доведенный ею до крайнихъ логическихъ предѣловъ. „...Было бы очень хорошо—заявляетъ Писаревъ—если бы вѣра въ необходимость теоріи была подорвана въ массѣ читающаго общества. Строго проведенная теорія непремѣнно ведетъ къ стѣсненію личности, а вѣрить въ необходимость стѣсненія значитъ смотрѣть на весь міръ глазами аскета и истязать самого себя изъ любви къ искуству“ (I, 354). „Теорія“, „убѣжденія“, „принципы“ — все это пережитки понятій долга и нравственнаго сознанія, все это непремѣнная принадлежность столь ненавистнаго Писареву „идеализма“. „Идеалисты...готовы все сломать передъ своимъ убѣжденіемъ—и чужую личность, и свои интересы... (Они) рѣшительно не хотятъ и не умѣютъ взять въ толкъ, что человѣкъ всегда дороже мозгового вывода...“ (II, 419). Такимъ образомъ базируясь на индивидуализмѣ, Писаревъ совершенно отрицаетъ возможность и необходимость теорій: вѣдь теорія есть не что иное, какъ система воззрѣній, „а воззрѣнія не могутъ быть ни истинны, ни ложны: есть мое, ваше воззрѣніе, третье, четвертое и т. д. Которое истинно? Для каждаго свое“... (I, 375). Вотъ почему

Писаревъ отказывается отъ задачи доказывать читателю вѣрность своихъ взглядовъ и убѣжденій; къ тому же „умственная и нравственная пропаганда есть до нѣкоторой степени посягательство на чужую свободу“ (I, 369). Дальше этого въ субъективизмѣ и ультраиндивидуализмѣ некуда было идти; теорія, отрицающая теорію, воззрѣніе, отрицающее истинность воззрѣній, на томъ основаніи, что нѣтъ двухъ тождественныхъ индивидуальностей — это уже заколдованный кругъ, это сказка о журавлѣ въ болотѣ: носъ вытащилъ— хвостъ увязъ, хвостъ вытащилъ—носъ увязъ... Критика, считающая своей задачей пересказъ личныхъ впечатлѣній и не желающая устанавливать и доказывать своей точки зрѣнія, чтобы не посягать на свободу чужой индивидуальности—это въ нѣкоторомъ родѣ „чистая критика“, „критика для критики“: критикъ пописываетъ, читатель почитываетъ, и оба довольны такимъ мозговымъ пищевареніемъ.

Вся эта нездоровая часть теорій Писарева цѣликомъ вошла въ воззрѣнія его учениковъ и послѣдователей; писаревщина—это развитіе идей, высказанныхъ Писаревымъ именно въ эту пору его дѣятельности, въ пору наивнаго эгоизма, ультра-индивидуализма и субъективизма. Ученики постарались довести до абсурда и безъ того крайнія положенія учителя; но надо прибавить, что самъ Писаревъ никогда не держался и не проводилъ такихъ теорій. Каждая его статья — убѣжденное и блестящее доказательство лежащей въ ея основѣ мысли; въ каждой замѣтно стремленіе къ общему идеалу, который является критеріемъ. Какъ Писаревъ могъ не замѣтить, что его требованіе „эмансипаціи личности“, его крайній индивидуализмъ является именно „общимъ идеаломъ“ и критеріемъ, противъ которыхъ онъ возставалъ столь горячо? Онъ не замѣтилъ этого сначала, также какъ не замѣтилъ, что въ своемъ крайнемъ субъективизмѣ онъ только повторяетъ основныя положенія „идеалиста“ Бѣлинскаго въ періодѣ его фихтіанства.

Какой громадный шагъ назадъ сдѣлала русская критика за десять лѣтъ, протекшихъ со дня смерти Бѣлинскаго—и это въ эпоху, казалось бы, расцвѣта критики, въ эпоху Чернышевскаго, Добролюбова, Писарева! Чтобы впослѣдствіи не возвращаться къ этому вопросу, напомнимъ вкратцѣ здѣсь исторію развитія русской критики, тѣсно связанную съ исторіей развитія русской общественной мысли. Въ началѣ тридцатыхъ годовъ, въ періодъ своего фихтіанства, Бѣлинскій хотя и оговаривался, что „субъективное мнѣніе критика не есть истина“, но все же склоненъ былъ думать, что „дѣло критики есть отдѣленіе красотъ отъ недостатковъ въ произведеніи искусства,

а мѣрка при этомъ химическомъ процессѣ—личное ощущеніе критика" („О романахъ Лажечникова"). Отъ этой крайности эпохи фихтіанства Бѣлинскій перешелъ къ обратной крайности въ періодѣ своего гегельянства. Теперь, по мнѣнію Бѣлинскаго, всякое литературное явленіе должно служить только „средствомъ для приложенія общихъ законовъ къ частному явленію"; главный предметъ критики—„идеи, какъ первообразы вѣчныхъ и непреходящихъ законовъ разума", личное же, индивидуальное мнѣніе и чувство критика совершенно не допускаются, такъ какъ до „случайнаго убѣжденія случайной личности... никому нѣтъ дѣла" и такъ какъ индивидуальность „сама по себѣ очень неважная вещь"; все должно быть основано на общей мысли, которая основывается „на собственномъ внутреннемъ развитіи изъ самой себя, по законамъ логики" („Очерки Бородинскаго сраженія"). Мы знаемъ, что крайности фихтіанскаго ультра-индивидуализма и гегельянскаго анти-индивидуализма Бѣлинскій съумѣлъ синтезировать въ сороковыхъ годахъ, въ третьемъ, наиболѣе блестящемъ періодѣ своей дѣятельности; въ это время онъ высказалъ и свое окончательное сужденіе о роли и значеніи критики (въ статьяхъ о Пушкинѣ, гл. V, и въ статьѣ по поводу „Рѣчи о критикѣ" Никитенко). Теперь Бѣлинскій одинаково вооружается и противъ „субъективной" и противъ „объективной" критики въ ея крайнихъ проявленіяхъ, особенно противъ первой. „Нельзя ничего ни утверждать, ни отрицать на основаніи личнаго произвола, непосредственнаго чувства или индивидуальнаго убѣжденія: судъ принадлежитъ разуму, а не лицамъ", заявляетъ Бѣлинскій, называя представителей такой субъективной критики „добродушными невѣждами"—если эта критика искренна, и „литературной саранчой"—если она пристрастна. Но въ то же время Бѣлинскій отрицательно относится къ идеѣ абсолютной объективности критики: для него вполнѣ очевидно, что критика—не математика, не можетъ и не должна быть ею; крайній субъективизмъ въ критикѣ ведетъ, по его мнѣнію, къ безсистемности и произволу, крайній объективизмъ—къ подавляющей все живое теоретичности. Безопасный проходъ „между Сциллой безсистемности и Харибдой теоріи" Бѣлинскій видитъ въ синтезѣ объективности общаго основанія съ субъективностью личнаго впечатлѣнія критика. На этой точкѣ зрѣнія Бѣлинскій твердо стоялъ до самаго конца своей критической дѣятельности.

Чернышевскій, Добролюбовъ и Писаревъ повторили въ обратномъ порядкѣ вышеописанный процессъ развитія мыслей Бѣлинскаго. Чернышевскій является въ области критики вѣрнымъ ученикомъ и

сторонникомъ идей третьяго періода дѣятельности Бѣлинскаго; это достаточно ясно хотя бы изъ однихъ его „Очерковъ гоголевскаго періода“. Добролюбовъ замѣтно склонялся, особенно въ своихъ позднѣйшихъ статьяхъ, къ чистому объективизму въ критикѣ и часто лишь съ трудомъ избѣгалъ „Харибды теоретичности“. Наоборотъ, Писаревъ, какъ мы видѣли, былъ окончательно поглощенъ „Сциллой безсистемности“ и, ничтоже сумняся, проповѣдывалъ идеи эпохи фихтіанства Бѣлинскаго... Русская „критическая“ (въ буквальномъ значеніи) мысль завершила кругъ своего развитія и пришла къ своей исходной точкѣ.

Самъ Писаревъ скоро увидѣлъ, въ какой тупикъ завела его теорія чистаго субъективизма въ критикѣ; и мы увидимъ, что впослѣдствіи онъ самъ иронизировалъ надъ этой своей точкой зрѣнія, давая ей обидную кличку „эстетизма“. Но это было уже въ 1865 г., а теперь, въ „Схоластикѣ XIX вѣка“, Писаревъ держался именно такого взгляда. Надо замѣтить, что въ это время онъ, быть можетъ, безсознательно реагируя противъ крайности добролюбовскаго объективизма, только потому и былъ поглощенъ Сциллой безсистемности, что впалъ въ крайности борьбы съ Харибдой теоретичности. И поскольку онъ борется съ послѣдней—онъ стоитъ на вѣрной почвѣ, хотя его нападки на теорію и не выдерживаютъ критики. Теоретичность—это стремленіе втиснуть все существующее въ рамки одной теоріи, одного принципа, это—желаніе построить не теорію по окружающей дѣйствительности, а дѣйствительность по предвзятой теоріи; теоретичность поэтому всегда узка, плоска и абстрактна. Теоретичностью отличалось, напримѣръ, либеральное доктринерство, равно какъ и всѣ теоріи, игнорирующія реальную личность ради абстрактнаго человѣка. Такія абстрактныя теоріи человѣческаго блага должны быть безпощадно отринуты главнымъ образомъ „во имя цѣлостности человѣческой личности“ и принципа индивидуализаціи (I, 366). Этотъ принципъ—прежде всего и выше всего: „уважайте въ себѣ и въ другихъ человѣческую личность“ (I, 349), такъ какъ личность—послѣднее слово человѣческой культуры. И въ слѣдующихъ словахъ Писаревъ вскрываетъ основную мысль всей своей статьи: „эмансипація личности и уваженіе къ ея самостоятельности является послѣднимъ продуктомъ позднѣйшей цивилизаціи. *Дальше этой цѣли мы еще ничего не видимъ въ процессѣ историческаго развитія*“... (I, 359; курсивъ нашъ). Это не мѣшаетъ Писареву черезъ нѣсколько страницъ утверждать: „я вижу въ жизни только процессъ и устраняю цѣль и идеалъ“ (I, 369),—но дѣло не въ этихъ противорѣ-

чіяхъ. Мы видѣли, что устраненіе цѣли, идеала и теоріи—это теорія Писарева, которую онъ высказалъ, которую предоставилъ въ полное пользованіе своихъ послѣдователей, и которой онъ не держался; наоборотъ, у него была цѣль, былъ идеалъ—идеалъ эмансипаціи личности, цѣль достиженія возможно широкаго индивидуализма. Въ этомъ онъ былъ вѣренъ самому себѣ во все время своей дѣятельности; онъ могъ заблуждаться и заблуждался—напримѣръ, въ рѣзкомъ ультра-индивидуализмѣ и субъективизмѣ первыхъ годовъ,—но „общій идеалъ“ все время твердо оставался въ его владѣніи.

Крайніе взгляды Писарева достигаютъ своего кульминаціоннаго пункта въ статьѣ „Базаровъ“ (1862 г.). Романъ Тургенева, какъ извѣстно, послужилъ поводомъ для генеральнаго сраженія между „Современникомъ“ и „Русскимъ Словомъ“, изъ которыхъ первый считалъ Базарова жалкой и лживой пародіей на передовую молодежь, а второе выставляло его идеаломъ, заслуживающимъ полнаго подражанія. Истина, какъ это часто бываетъ, лежала посрединѣ, и ужъ во всякомъ случаѣ Базаровъ не былъ ни пародіей, ни идеаломъ; это былъ переходный типъ отъ шестидесятниковъ времени Чернышевскаго и Добролюбова къ нигилистамъ. Впослѣдствіи, въ статьѣ „Реалисты“, Писаревъ совершенно иначе понялъ Базарова; теперь же, въ 1862 г., онъ поставилъ его на пьедесталъ и этимъ вполнѣ отдалъ дань своимъ ультра-индивидуалистическимъ воззрѣніямъ. Базаровъ для него—послѣднее слово, сказанное русской интеллигенціей; раньше были люди, не выдержавшіе мѣщанства, но не знавшіе, куда приложить свои силы. Печорины съ волей, но безъ знанія: „здѣсь отдѣльная личность отрывается отъ стада, но не умѣетъ распорядиться собою“; затѣмъ пришли Рудины, со знаніемъ, но безъ воли: „здѣсь личность сознаетъ свою отдѣльность, составляетъ себѣ понятіе самостоятельной жизни и, не осмѣливаясь двинуться съ мѣста, раздваиваетъ свое существованіе, отдѣляетъ міръ мысли отъ міра жизни“ (напомнимъ читателямъ, что мы выше говорили о раздвоенности лишнихъ людей; см. т. I, гл. V). Наконецъ въ шестидесятыхъ годахъ появились Базаровы, со знаніемъ и съ волей, съ тождественностью мысли и дѣла: „здѣсь личность достигаетъ полнаго самоосвобожденія, полной особности и самостоятельности“ (II, 394—5). Такимъ образомъ Базаровъ является представителемъ наиболѣе полнаго индивидуализма, въ томъ смыслѣ, въ какомъ тогда понималъ это слово Писаревъ; Базаровъ его идеалъ по той простой причинѣ, что въ немъ онъ увидѣлъ (правильно или нѣтъ—вопросъ другой) воплощеніе всѣхъ своихъ уже знакомыхъ намъ теорій, вы-

ражающихся девизами „долой идеалы, долой теоріи, долой цѣль! жизнь есть процессъ, и только процессъ!..“ Въ Базаровѣ онъ увидѣлъ воплощеніе всѣхъ своихъ взглядовъ на личность, на эгоизмъ, на принципы утилитаризма; онъ не согласился только съ его эстетическими взглядами, какъ мы это отмѣтимъ впослѣдствіи, но все остальное принялъ безъ оговорокъ. Личное наслажденіе—единственный побудительный мотивъ Базарова и ему подобныхъ: „ничто, кромѣ личнаго вкуса, не мѣшаетъ имъ убивать и грабить, и ничто, кромѣ личнаго вкуса, не побуждаетъ людей подобнаго закала дѣлать открытія въ области наукъ“... (II, 382). Этотъ личный вкусъ умѣряется только разсчетомъ, и внѣ этого у Базарова нѣтъ ни идеала, ни цѣли, ни теоріи: „имъ управляютъ только личная прихоть или личные разсчеты. Ни надъ собой, ни внѣ себя, ни внутри себя онъ не признаетъ никакого регулятора, никакого нравственнаго закона, никакого принципа. Впереди—никакой высокой цѣли; въ умѣ—никакого высокаго помысла, и при всемъ томъ—силы огромныя“ (II, 384). Такова во весь ростъ фигура ультра-индивидуалиста, которой восхищается Писаревъ; восхищается же потому, что въ типѣ Базарова, по его мнѣнію, воплотились тѣ черты, которыя онъ считалъ наиболѣе цѣнными въ своемъ поколѣніи. Идеализируя Базарова, Писаревъ дошелъ до крайнихъ предѣловъ ультра-индивидуализма, но не пошелъ дальше. Онъ отрицалъ принципы—но не могъ впасть въ безпринципность, отрицалъ теоретичность—и не могъ обойтись безъ теоріи; сидя въ одиночномъ заключеніи, онъ полюбилъ людей, и съ 1863 года начинается постепенное сглаживаніе всѣхъ шероховатостей юношескихъ воззрѣній, начинается выработка новаго міросозерцанія, принимающаго и личность и общество какъ два взаимно-дополнительныхъ фактора.

Въ статьѣ „Зарожденіе культуры“—первой, написанной въ казематѣ Петропавловской крѣпости въ 1863 г., уже замѣтны признаки совершающейся эволюціи; какъ будто дѣйствительно для Писарева необходимо было одиночное заключеніе, чтобы убѣдить его въ полной несостоятельности всѣхъ ультра-индивидуалистическихъ теорій. Въ своемъ одиночномъ заключеніи Писаревъ имѣлъ время перечесть сотни томовъ и глубже вдуматься въ взаимоотношеніе личности и общества; первая его статья была изложеніемъ политико-экономическихъ взглядовъ Кэри, одного изъ первыхъ критиковъ оффиціальной, „профессорской“ политической экономіи, особенно сильно возстававшаго противъ абстракціи чистаго эгоизма, какъ единственнаго фактора экономическихъ (а значитъ и соціальныхъ)

отношеній. Къ сожалѣнію, намъ неизвѣстно, какія именно книги оказали на Писарева наибольшее вліяніе въ первые годы его тюремнаго заключенія, но можно съ большой вѣроятностью заключить, что это были произведенія соціально-исторической мысли: по крайней мѣрѣ самыя крупныя его статьи 1862—1866 гг. излагаютъ общественно-историческіе вопросы европейской жизни. Онъ обращаетъ вниманіе на борьбу за свободу печати („Очерки изъ исторіи печати во Франціи", 1862 г.), излагаетъ экономическія воззрѣнія Кэри („Зарожденіе культуры", 1863), популяризируетъ исторію великой революціи („Историческіе эскизы", 1864 г.), слѣдитъ за побѣдой начала человѣка и личности надъ темными силами средневѣковья („Историческое развитіе европейской мысли" 1864, „Переломъ въ умственной жизни средневѣковой Европы", 1865 г.), наконецъ даетъ общій стройный сводъ всѣмъ своимъ историческимъ и соціологическимъ взглядамъ, излагая доктрину Конта („Историческія идеи Огюста Конта", 1865). Все это — громадныя по размѣру статьи, дающія въ общей суммѣ до 40 печатныхъ листовъ: онѣ показываютъ, насколько внимательно относился Писаревъ къ общественно-историческимъ вопросамъ; но надо прибавить, что все-таки онъ не успѣлъ еще выработать себѣ яснаго и твердаго взгляда на детерминизмъ явленій, на роль личности въ исторіи. Казалось бы, что Писаревъ, подобно большинству шестидесятниковъ бывшій въ то время поклонникомъ Бокля, долженъ былъ твердо стоять на строго детерминистической точкѣ зрѣнія. И дѣйствительно, сначала Писаревъ заявляетъ себя строгимъ детерминистомъ и ожесточеннымъ врагомъ теоріи „героевъ", какъ вершителей судебъ народовъ и кормчихъ историческаго процесса; въ этомъ заключается основное положеніе его знаменитой статьи „Бѣдная русская мысль" (1862 г.). „Дѣятельность великихъ людей—заявляетъ Писаревъ—была ограничена тѣмъ кругомъ идей, который былъ въ ихъ время достояніемъ общаго сознанія"... „Эти большіе люди, эти такъ называемые дѣятели — просто образчики извѣстной эпохи, просто безотвѣтныя игрушки событій"... Никакой Петръ Великій не въ силахъ измѣнить теченіе и направленіе историческаго процесса: „жизнь тѣхъ семидесяти милліоновъ, которые называются общимъ именемъ русскаго народа, вовсе не измѣнилась бы въ своихъ отправленіяхъ, если бы, напримѣръ, Шакловитому удалось убить молодого Петра"... Не великій человѣкъ создаетъ свою среду, а среда создаетъ своего великаго человѣка; каждая его мысль уже создана въ окружающей его средѣ. „Развѣ мысль является когда-нибудь случайно? Развѣ же

она сваливается съ неба? Вы безъ надобности не повернете головы, не шевельнете пальцемъ; каждое движенiе ваше непремѣнно вызывается или внутреннею потребностью, или внѣшнимъ впечатлѣнiемъ"... Все это мы уже слышали отъ Добролюбова, все это является только варьяцiями (иногда почти дословными) на темы изъ Бокля; но во всякомъ случаѣ, казалось бы, Писаревъ уже твердо стоитъ на детерминистической точкѣ зрѣнiя. Но оказалось, что на этой точкѣ зрѣнiя Писаревъ стоялъ весьма не твердо и въ продолженiе послѣдующихъ шести лѣтъ не разъ мѣнялъ свои воззрѣнiя на роль личности въ исторiи. То онъ попрежнему излагаетъ теорiю послѣдовательнаго детерминизма и находитъ, что объектъ исторiи — жизнь массы, а личность играетъ побочную роль (III, 111—115; 1864 г.), такъ что прогрессъ совершается „не по произволу отдѣльныхъ личностей, а по общимъ и неизмѣннымъ законамъ природы (V, 500; 1865 г.); то онъ впадаетъ въ противоположную крайность, утверждая, что борьба императоровъ съ папами была порождена не общими условiями, а личностью Гильдебранда, причемъ личность эта была не только поводомъ, но и самой причиной борьбы: если бы въ XI вѣкѣ на свѣтѣ не было „генiальнаго фанатика" и „великаго государственнаго человѣка" Гильдебранда, то „вся исторiя европейской цивилизацiи могла вылиться въ другую, неизвѣстную намъ форму" (VI, 98—99; 1867 г.). Правда, Писаревъ оговаривается, что отсюда не слѣдуетъ, будто реформацiю сдѣлалъ Лютеръ, а французскую революцiю — Мирабо: личность Гильдебранда вполнѣ исключительна по той роли, которую она играла въ событiяхъ; пусть такъ, но исключенiе подтверждаетъ правило только въ грамматикахъ и разрушаетъ правило въ наукахъ, такъ что своимъ утвержденiемъ Писаревъ низводилъ исторiю на степень свода фактовъ, придавалъ личности громадное значенiе въ исторiи и держался, хотя бы отчасти, теорiи „героевъ". Однако не прошло и года, какъ Писаревъ снова вернулся къ своимъ прежнимъ взглядамъ на роль личности, утверждая, что никакая генiальная личность не можетъ „свернуть въ сторону естественное теченiе историческихъ событiй" (VI, 382; 1867). Однимъ словомъ, видно, что взгляды Писарева на этотъ вопросъ были еще вполнѣ неустановленными; свою наиболѣе задушевную точку зрѣнiя онъ высказалъ между прочимъ въ статьѣ о романахъ Помяловскаго („Романъ кисейной барышни", 1865 г.): признавая полнѣйшiй детерминизмъ историческихъ и общественныхъ явленiй, онъ утверждаетъ однако, что „сознавать необходимость всѣхъ явленiй, совершающихся въ

природѣ, совсѣмъ не значитъ складывать руки и погружаться въ факирское созерцаніе", ибо „я — также явленіе: и если *я* чего-нибудь хочетъ, ищетъ, домогается, то зачѣмъ же стѣснять его естественныя стремленія?" (IV, 253).

Все это показываетъ однако, что общее міровоззрѣніе Писарева значительно видоизмѣнилось за эти годы; исчезъ наивный и воинствующій эгоизмъ, исчезло стремленіе къ наслажденію, какъ къ единственной жизненной задачѣ: прежде „я" заслоняло собою у Писарева цѣлый міръ, теперь, какъ мы только-что слышали отъ него, „я—*также* явленіе", и это „также" очень характерно. Всѣ новые взгляды Писарева вылились наиболѣе ярко и рельефно въ знаменитой статьѣ „Реалисты" (1864 г.; она же „Нерѣшенный вопросъ").

Въ „Реалистахъ" мы при желаніи можемъ найти непочатый край противорѣчій всѣмъ прежнимъ взглядамъ Писарева, выраженнымъ въ „Идеализмѣ Платона", въ „Схоластикѣ XIX вѣка" и въ „Базаровѣ"; противорѣчія тѣмъ болѣе ясны, что вся первая половина „Реалистовъ" посвящена новой и болѣе подробной характеристикѣ того же Базарова. Мы прослѣдимъ за всѣми этими взглядами Писарева, временно оставляя въ сторонѣ только его эстетическія воззрѣнія. Теперь Базаровъ для Писарева является представителемъ типа „мыслящаго реалиста", и обрисовкѣ, опредѣленію этого типа посвящена вся статья Писарева.

Мыслящій реалистъ — это человѣкъ, пытающійся синтезировать личность съ обществомъ, личную пользу съ общественной. Реализмомъ Писаревъ называетъ „вполнѣ послѣдовательное стремленіе къ пользѣ", и подчеркиваетъ, что слово „польза" понимается имъ въ весьма широкомъ смыслѣ (IV, 16, 95). Польза добывается исключительно трудомъ, ergo „реалистъ—мыслящій работникъ, съ любовью занимающійся трудомъ" (IV, 68); то, что онъ занимается *трудомъ* — приноситъ пользу обществу, а то, что онъ занимается имъ *съ любовью*—доставляетъ удовлетвореніе ему самому. Трудъ—единственный элементъ жизни, дѣлающій ее достойной; природа мастерская и человѣкъ работникъ, — эти слова Базарова Писаревъ повторяетъ съ особеннымъ удовольствіемъ, и прибавляетъ къ нимъ: „да, жизнь есть постоянный трудъ, и только тотъ понимаетъ ее вполнѣ по-человѣчески, кто смотритъ на нее съ этой точки зрѣнія" (IV, 5, 123). Но трудъ этотъ не долженъ быть отреченіемъ отъ личности, онъ долженъ быть исполняемымъ „съ любовью" (см. еще IV, 67), хотя несомнѣнно, что во время труда человѣкъ „принад-

лежитъ обществу", и только во время отдыха—самому себѣ (IV, 7). Съ какимъ ужасомъ отнесся бы къ такимъ еретическимъ взглядамъ самъ Писаревъ двумя годами ранѣе, когда, по его мнѣнію, цѣлью каждаго усилія было только возможно большее количество наслажденія, въ чемъ была альфа и омега всякой разумной дѣятельности! (I, 269). Теперь, же спустившись съ необитаемыхъ вершинъ ультраиндивидуализма, Писаревъ считаетъ такой трудъ для личнаго удовольствія — „мартышкинымъ трудомъ", а людей, проповѣдующихъ его, называетъ неизлѣчимо-больными. Не менѣе рѣзко отрицаетъ онъ и прежнюю свою точку зрѣнія о томъ, что жизнь есть процессъ безъ цѣли, что общій идеалъ такъ же невозможенъ, какъ и общія очки; для мыслящаго реалиста общій идеалъ и цѣль несомнѣнно существуютъ, даже болѣе того: они главнымъ образомъ характеризуютъ мыслящаго реалиста и наличность ихъ позволяетъ намъ отличить мыслящаго реалиста отъ „эстетика" (объ этомъ типѣ—послѣ). „...Именно существованіе этой высшей руководящей идеи у послѣдовательнаго реалиста и отсутствіе такой идеи у эстетика составляетъ основное различіе между этими двумя группами людей. Какая же это идея? Это—идея общей пользы или общечеловѣческой солидарности" (IV, 63). Поступать на основаніи принципа *потому что мнѣ нравится*—можетъ только „эстетикъ" (такимъ эстетикомъ, очевидно, былъ Писаревъ въ эпоху написанія „Базарова"); мыслящій же реалистъ оказывается несомнѣннымъ „идеалистомъ": только тогда его трудъ „возвышаетъ личность", когда онъ направленъ къ разумной цѣли и достигаетъ ея (IV, 70); „безцѣльное наслажденіе жизнью, наукой, искусствомъ" оказывается „невозможнымъ" (IV, 123). Жизнь должна быть „построена на идеѣ" общечеловѣческой солидарности (IV, 64, 85; какія „идеалистическія" выраженія!), а „конечная цѣль всего нашего мышленія" должна заключаться въ разрѣшеніи вопроса „о голодныхъ и раздѣтыхъ" (IV, 109). Чтобы разрѣшить этотъ вопросъ возможно скорѣе, мыслящій реалистъ долженъ стремиться къ „экономіи умственныхъ силъ". а это и есть „не что иное, какъ строгій и послѣдовательный реализмъ". Въ проповѣди такой экономіи—вся задача литературы (IV, 5).

Таковъ типъ мыслящаго реалиста. Познакомившись съ нимъ, мы можемъ заключить, что, покинувъ безплодныя выси ультра-индивидуализма, Писаревъ сталъ наконецъ на твердую почву; онъ понялъ, что личность и общество не исключаютъ, а взаимно-дополняютъ другъ друга. Прежній наивный эгоизмъ и эгоцентризмъ Писарева канулъ въ Лету; теперь онъ даже не можетъ понять, какимъ

образомъ самый широкій, геніальный человѣкъ (напримѣръ, Гете) можетъ чувствовать себя удовлетвореннымъ въ узкихъ границахъ своего *я*: „какъ могъ онъ (Гете), при своемъ громадномъ умѣ, предпочитать узкій міръ своихъ личныхъ ощущеній широкому міру волнующейся жизни человѣчества?..“ (IV, 44). Теперь Писаревъ настолько увлеченъ новой точкой зрѣнія, что готовъ даже впасть въ другую крайность и признать общество—организмомъ (IV, 359), на что онъ такъ рѣзко нападалъ въ своихъ статьяхъ 1861 г.; впрочемъ это только мимолетное признаніе, изъ котораго Писаревъ не дѣлаетъ дальнѣйшихъ логическихъ выводовъ, хотя и говоритъ, что *весь* принадлежитъ тому обществу, которое его сформировало (IV, 123). Но всѣ такія единичныя мѣста ничего не доказываютъ; общая же тенденція Писарева къ эмансипаціи личности осталась прежней: она только умѣрилась введеніемъ новаго фактора—*признаніемъ необходимости общаго идеала*, что по необходимости и строго логично привело къ синтезированію началъ личнаго и общественнаго. Поэтому *мыслящій реалистъ* и является представителемъ *индивидуализма* (мы пока оставляемъ въ сторонѣ его эстетическія воззрѣнія).

Но какимъ образомъ мыслящій реалистъ можетъ служить общему идеалу, т.-е. способствовать разрѣшенію вопроса о голодныхъ и раздѣтыхъ? Въ этомъ пунктѣ Писаревъ не удержался на уровнѣ индивидуализма и предложилъ рецептъ, сильно приближающій его теорію къ такъ ненавидимому имъ мѣщанству. Это непріятное сосѣдство фатальнымъ образомъ преслѣдовало Писарева во всѣхъ періодахъ его литературной дѣятельности. Въ эпоху своего воинствующаго, юношескаго эгоизма и ультра-индивидуализма Писаревъ, какъ мы это уже отмѣтили, проповѣдывалъ *теорію самосовершенствованія*, а это во всѣхъ отношеніяхъ опасная теорія. Кто говоритъ, самосовершенствованіе дѣло почтенное, не менѣе заслуживающее уваженія, чѣмъ умѣренность и аккуратность, но вотъ въ чемъ бѣда: и то, и другое, и третье — только, такъ сказать, „пограничныя“ добродѣтели. Въ большомъ количествѣ — это вещь нестерпимая, равно какъ и въ единственномъ числѣ. Умѣренность и аккуратность—это „добродѣтели второго порядка“; поставленныя во главу угла, онѣ обращаются въ полнѣйшее, безпросвѣтное мѣщанство; не даромъ Салтыковъ сообщаетъ, что Умѣренность и Аккуратность—двѣ бобылки, живущія на задворкахъ у добродѣтелей и въ близкомъ сосѣдствѣ съ пороками („Сказки“). Великій сатирикъ напрасно не прибавилъ къ нимъ еще Самосовершенствованія. Самосовершенствованіе, положенное во главу угла, обращается въ ультра-индивидуализмъ, граничащій съ

мѣщанствомъ; въ этомъ мы убѣдимся, когда перейдемъ къ эпохѣ общественнаго мѣщанства.

Теорія самосовершенствованія, какъ цѣли и наивный эгоизмъ приближали Писарева (1860—1862 г.) къ столь ненавидимому имъ мѣщанству. Отъ наивнаго эгоизма ему удалось освободиться, но теорія самосовершенствованія перешла и въ новое его міровоззрѣніе подъ нѣсколько инымъ видомъ, а имено—подъ видомъ теоріи *кружковщины*: это было отвѣтомъ на вопросъ о голодныхъ и раздѣтыхъ. Мы бѣдны и мы глупы, утверждаетъ Писаревъ, но въ этомъ только полъ горя, а бѣда въ томъ, что „мы бѣдны, потому что глупы, и мы глупы, потому что бѣдны“ (IV, 4). Чтобы избавиться отъ бѣдности, надо экономизировать умственныя силы, чтобы избавиться отъ глупости, надо распространять знанія. Но *какъ* распространять? — вотъ въ чемъ вопросъ (IV, 128). Что полезнѣе — одинъ университетъ или сотня народныхъ школъ? Отвѣчая на этотъ вопросъ, Писаревъ приписываетъ личности гораздо больше значенія, чѣмъ она имѣетъ на дѣлѣ: мы видѣли, что въ своихъ историческихъ взглядахъ онъ часто колебался, переходилъ отъ теоріи „толпы“ къ теоріи „героевъ“; въ данномъ же случаѣ онъ цѣликомъ стоялъ на второй точкѣ зрѣнія. „Судьба народа рѣшается не въ народныхъ школахъ, а въ университетахъ“, утверждаетъ онъ (IV, 132): народъ выучится самоучкой и будетъ въ такомъ случаѣ гораздо богаче знаніемъ (хотя бы качественно, а не количественно), какъ человѣкъ, самъ заработавшій тысячу рублей, богаче того, которому вы подарили двѣ тысячи. Дѣло не въ народѣ, а въ интеллигенціи, которая рѣшаетъ судьбы народа: надо, чтобы въ ней „усилился запросъ на умственную дѣятельность“, чтобы въ ней увеличилось „число мыслящихъ людей“. Итакъ, увеличеніе числа мыслящихъ реалистовъ— вотъ въ чемъ задача: „въ этомъ альфа и омега общественнаго прогресса“, а увеличить число мыслящихъ реалистовъ можно только путемъ совершенствованія, перенесеннаго съ личности на кружокъ. Распространять знанія надо кружками для самообразованія: каждый долженъ вліять и дѣйствовать въ томъ кружкѣ, въ которомъ онъ живетъ. „Учитесь сами и вовлекайте въ сферу вашихъ умственныхъ занятій вашихъ братьевъ, сестеръ, родственниковъ, товарищей“... Такая дѣятельность увеличитъ число мыслящихъ реалистовъ, а когда ихъ будетъ много, они съумѣютъ рѣшить вопросъ о голодныхъ и раздѣтыхъ (IV, 130).

Итакъ, Писаревъ полагаетъ рѣшить соціальный вопросъ созданіемъ мыслящаго пролетаріата. Такая проповѣдь воочію обнаружи-

ваетъ глубочайшую вѣру во всесиліе интеллигенціи („судьбы народа рѣшаются въ университетахъ“—этого не говорилъ впослѣдствіи даже авторъ теоріи критически мыслящихъ личностей!); интеллигентный пролетаріатъ держитъ въ своихъ рукахъ судьбу многомилліоннаго народа: вѣдь это въ своемъ родѣ признаніе громадной исторической роли личности. Конечно, теорія всесилія интеллигенціи не выдерживаетъ ни малѣйшей критики, но все-таки только эта теорія спасла Писарева отъ погруженія въ бездны мѣщанства, этимъ онъ различается отъ восьмидесятниковъ, во многомъ повторившихъ его положенія. Дѣйствительно, восьмидесятники также ставили на первый планъ саморазвитіе и самосовершенствованіе, проповѣдывали теорію малыхъ дѣлъ,—и были потому безнадежными мѣщанами: теорія малыхъ дѣлъ давила собою всѣ ихъ идеалы, вѣры въ свои силы у нихъ не было. Писаревъ граничитъ съ мѣщанствомъ въ своей проповѣди всеспасительнаго самосовершенствованія, въ ней также видна теорія малыхъ дѣлъ (дѣятельность внутри кружка Писаревъ согласенъ считать скромной и мизерной, хотя и полезной); но разница въ томъ, что теорію малыхъ дѣлъ онъ не ставитъ во главу угла своего міровоззрѣнія. Онъ вѣритъ въ силы интеллигентнаго пролетаріата: подождите немного, говоритъ онъ, экономизируйте временно силы, дайте сформироваться большому числу мыслящихъ реалистовъ, а тогда... тогда рѣшится судьба народа, тогда будутъ одѣты и накормлены раздѣтые и голодные. Интеллигенція безсильна, говорили восьмидесятники, и единственное что намъ осталось—это дѣлаться лучше, совершенствоваться, идти въ чиновники и стараться быть полезными народу; это была теорія малыхъ дѣлъ, доминирующая надъ всѣмъ міровоззрѣніемъ. Писаревъ преувеличивалъ значеніе интеллигенціи, но эта ошибка позволяла ему считать теорію малыхъ дѣлъ только *временнымъ* факторомъ; восьмидесятники уменьшали роль интеллигенціи, а потому и впали въ мѣщанство, считая теорію малыхъ дѣлъ единственной и *постоянной* панацеей. Впрочемъ о восьмидесятникахъ рѣчь будетъ въ своемъ мѣстѣ; теперь дѣло только въ томъ, что хотя теоріи Писарева и граничили съ мѣщанствомъ, но не совпадали съ нимъ. Писарева спасла ошибочная мысль о громадномъ значеніи интеллигентнаго пролетаріата; впрочемъ, нѣтъ сомнѣнія, что если бы онъ увидѣлъ ошибочность своей мысли, то и въ такомъ случаѣ онъ съумѣлъ бы уклониться отъ мѣщанства, въ сосѣдствѣ съ которымъ онъ очутился совершенно противъ своей воли и противъ всякаго ожиданія. Но во всякомъ случаѣ между нимъ и мѣщанствомъ лежитъ непроходимая пропасть; основная

мысль Писарева — *приматъ индивидуальной нравственности надъ соціальными идеалами*, получившая такое развитіе въ писаревщинѣ („какъ жить свято?") — никогда не была съ такой широтой и горячей убѣжденностью развита въ мѣщанствѣ.

Дальше идей, высказанныхъ въ „Реалистахъ", Писаревъ не пошелъ: большинство наиболѣе замѣчательныхъ дальнѣйшихъ статей (1865 г.) были посвящены разработкѣ вопроса объ эстетикѣ. На чемъ остановился бы онъ, если бы жизнь его не была такъ внезапно прервана — вопросъ праздный; но оставляя въ сторонѣ вопросъ о томъ, что могло быть, мы перейдемъ къ тому, что было: мы не коснулись еще одной изъ главнѣйшихъ сторонъ міровоззрѣнія Писарева — его отношенія къ искусству, къ эстетикѣ.

Эстетическія воззрѣнія Писарева испытали на себѣ ту же эволюцію (съ точкой перелома въ 1864 г.), какую мы видѣли въ его взглядахъ на личность и общество. Въ періодъ своего ультраиндивидуализма Писаревъ относился къ вопросамъ о наукѣ и искусствѣ весьма широко, а потому и наиболѣе правильно, хотя онъ и смотрѣлъ на искусство и науку съ точки зрѣнія своего личнаго наслажденія. Онъ требуетъ полной свободы художника для выбора и обработки сюжета (I, 355), хотя въ то же самое время требуетъ демократизаціи науки и искусства: надо, чтобы они были доступны массѣ, а не спеціалистамъ, ибо „не люди существуютъ для науки и искусства", а наука и искусство для людей (I, 366—367). Можно наслаждаться и Фетомъ, и Полонскимъ, но нельзя не признать, что болѣе замѣчательный и болѣе широкій поэтъ откликнулся бы на интересы своей эпохи (I, 398; все это — изъ „Схоластики XIX вѣка"). Крайніе взгляды на искусство Писаревъ считаетъ узостью; по его мнѣнію (1862 г.), Базаровъ „завирается", отрицая поэзію, музыку, наслажденіе природой; если Базаровъ не имѣетъ эстетическихъ эмоцій, то изъ этого не слѣдуетъ, чтобы онъ имѣлъ право отрицать наличность такихъ эмоцій въ другихъ: „выкраивать людей на одну мѣрку съ собой, значитъ впадать въ узкій умственный деспотизмъ". Базаровъ отрицаетъ искусство, потому что онъ человѣкъ односторонній, „крайне необразованный", привыкшій безапелляціонно судить обо всемъ сплеча. Природа — мастерская, и человѣкъ въ ней работникъ, — съ этой мыслью Писаревъ готовъ согласиться (хотя и совершенно непослѣдовательно, ибо мысль эта расходится съ общими взглядами Писарева въ 1861 — 62 гг.); но даже соглашаясь съ этой мыслью, Писаревъ не можетъ согласиться съ дальнѣйшими выводами Базарова. Пусть человѣкъ работникъ —

но работнику надо отдыхать, надо наслаждаться; а что, если ему доставляетъ наслажденіе переливъ контуровъ и красокъ, свѣжая зелень, красоты природы? „Сказать человѣку: не наслаждайся природой — все равно, что сказать ему: умерщвляй свою плоть“ (II, 398—402).

Это была вполнѣ индивидуалистическая точка зрѣнія, не впадающая въ крайность; если бы Писаревъ остался при ней, строя свою теорію синтеза личности съ обществомъ и выясняя типъ мыслящаго реалиста, то въ такомъ случаѣ его міровоззрѣніе позднѣйшихъ лѣтъ было бы болѣе гармоничнымъ. Но удержаться на этой точкѣ зрѣнія онъ не могъ: стремительно совершивъ въ теченіе одного года (1863) путь отъ ультра-индивидуализма къ индивидуализму въ соціологической части своей теоріи, онъ совершенно непроизвольно и не менѣе стремительно перешелъ отъ индивидуализма къ анти-индивидуализму въ области эстетики. Онъ произвелъ то „разрушеніе эстетики“, честь котораго (честь ли?) онъ хотѣлъ приписать автору „Эстетическихъ отношеній искусства къ дѣйствительности“; мы уже видѣли, что первый толчекъ былъ дѣйствительно данъ Чернышевскимъ, но главная роль „разрушителя“ всецѣло должна быть удержана за Писаревымъ.

Свою новую точку зрѣнія Писаревъ наиболѣе подробно выяснилъ въ „Реалистахъ“, а впослѣдствіи только дополнилъ въ „Прогулкѣ по садамъ россійской словесности“ и въ „Посмотримъ!“ (обѣ—1865 г.). Писаревъ начинаетъ съ того, что совершенно отрицаетъ тотъ крайній субъективистическій критерій оцѣнки произведеній искусства, который принимался имъ прежде безусловно. Мы помнимъ, что единственнымъ эстетическимъ критеріемъ для Писарева было личное впечатлѣніе (I, 353); теперь онъ энергично открещивается отъ такого взгляда. „Взглянулъ, понравилось—ну, значитъ, хорошо, прекрасно, изящно. Взглянулъ, не понравилось—кончено дѣло: скверно, отвратительно, безобразно“: такіе приговоры Писаревъ считаетъ пошлыми; мыслящій реалистъ долженъ сначала узнать, „что за штука это *я*, такъ отважно произносящее свои рѣшительные приговоры“ (IV, 59, 63; см. еще 513—516). Очевидно, и здѣсь дѣло сводится къ необходимости имѣть нѣкоторый „общій идеалъ“, который обусловливалъ бы собою опредѣленный критерій; такимъ общимъ идеаломъ для мыслящаго реалиста является, какъ мы знаемъ „идея общей пользы или общечеловѣческой солидарности“ (IV, 63). И вотъ эта-то идея общей пользы и заставляетъ Писарева не только не признавать какого-либо эстетическаго кри-

терія, но и совершенно отрицать всю эстетику. Эстетическія эмоціи должны быть уничтожены на основаніи этическихъ соображеній: вопросъ о голодныхъ и раздѣтыхъ заслоняетъ собою искусство; только филистеръ и эстетикъ посмѣетъ сказать: „пускай бѣднота голодаетъ и зябнетъ; моя потребность наслаждаться искусствомъ нормальна и законна“ (V, 195)... Нѣтъ, „долой эстетику!“ (это новый кличъ и новый девизъ Писарева), долой тѣ стороны культуры и прогресса, которыя не отвѣчаютъ на главные вопросы: „*какъ* накормить голодныхъ людей? *какъ* обезпечить всѣхъ вообще?“ (V, 199); долой тѣ стороны прогресса, которыя не отвѣчаютъ „общему идеалу“—идеалу общей пользы. Итакъ, долой всю эстетику; эстетика, безотчетность, рутина, привычка—это все синонимы (IV, 61). И Писаревъ ведетъ атаку на эстетику одновременно съ самыхъ разныхъ сторонъ: этическія соображенія—это его тяжелая артиллерія, чаще же онъ пользуется вылазками противъ абсолютныхъ нормъ эстетики—и въ этомъ его существеннѣйшая ошибка. Конечно, опровергать всѣ ошибки Писарева въ настоящее время—довольно праздное занятіе, но на указанную выше ошибку мы обращаемъ вниманіе потому, что нѣкоторые впадаютъ въ нее и до настоящаго дня. Писаревъ побиваетъ эстетику тѣмъ, что она якобы считаетъ себя постоянной величиной, стремящейся въ одной теоріи примирить взгляды всѣхъ людей, между тѣмъ какъ „у каждаго отдѣльнаго человѣка образуется своя собственная эстетика, и слѣдовательно общая эстетика, приводящая личные вкусы къ обязательному единству, становится невозможной“ (IV, 499). Эстетика для Писарева—это „наука о томъ, какъ и чѣмъ должно наслаждаться“ (IV, 501), а такая наука—несомнѣнная безсмыслица, и эту безсмыслицу Писаревъ разоблачаетъ вполнѣ побѣдоносно: какъ наслаждаться и чѣмъ наслаждаться—это вполнѣ дѣло личнаго вкуса, и въ этомъ случаѣ Писаревъ твердо стоитъ на своей старой точкѣ зрѣнія. Побѣду надъ *такой* эстетикой мы готовы ему уступить, не проливъ ни одной капли чернилъ; но дѣло мѣняется, когда, безсознательно предвосхищая теорію типовъ и степеней Михайловскаго, Писаревъ доказываетъ, что нѣтъ критерія, который могъ бы показать, что „Ванька-Танька“ ниже симфоніи Бетховена (V, 173—8). Нѣтъ критерія—значитъ дѣло сводится опять къ личному вкусу и опять Писаревъ впадаетъ въ „эстетизмъ“! Его ошибка по отношенію къ эстетикѣ въ томъ же, въ чемъ была ошибка по отношенію къ этикѣ и утилитаристовъ-шестидесятниковъ и въ особенности фетишистовъ необходимости, девятидесятниковъ: они отрицали обще-

обязательныя этическія нормы, основываясь на различіи и измѣненіи этихъ нормъ въ разныя времена и въ разныхъ мѣстахъ. Это грубая ошибка. Системы морали подчиняются въ своемъ развитіи категоріямъ времени и пространства, такъ же какъ и научныя системы, но научная и этическая правда, правда-истина и правда-справедливость—едины. Это почти дословно приложимо и къ эстетикѣ, а потому писаревская аргументація отъ личнаго вкуса ничего не доказываетъ. Его отрицательныя отношенія къ музыкѣ, живописи и т. п.—совершенно субъективны: эти искусства *ему* не нравятся, *слѣдовательно* ихъ можно вычеркнуть изъ общечеловѣческаго обихода. Онъ самъ говоритъ о пластическихъ и топическихъ искусствахъ: „я чувствую къ нимъ глубочайшее равнодушіе". „Великій Бетховенъ", „великій Рафаэль" для него то же самое, что „великій поваръ Дюссо" и „великій маркеръ Тюря" (IV, 120—1). Поэзію онъ готовъ признать, но только „истинную": тотъ поэтъ, кто пишетъ кровью сердца и сокомъ нервовъ, кто безпредѣльно любитъ и глубоко ненавидитъ (IV, 97—8); поэтому Гейне, Гете, Шекспиръ—поэты, а Пушкина можно смѣло поставить на полку и задернуть траурной тафтой (IV, 110 и 367—8). Въ этомъ критеріи сказывается общій идеалъ: кто пишетъ кровью сердца и сокомъ нервовъ, тотъ несомнѣнно приноситъ дѣйствительную пользу (IV, 95 и сл.); на почвѣ этого же общаго идеала Писаревъ пытается обосновать и свое отрицательное отношеніе къ другимъ искусствамъ, сознавая, что его личное „глубочайшее равнодушіе" къ нимъ—еще не аргументъ. Пластическія и тоническія искусства безполезны, а потому и подлежатъ осужденію, равно какъ и эстетическое смакованіе красотъ природы и т. д. Свою прежнюю точку зрѣнія, по которой эстетическія эмоціи законны какъ отдыхъ отъ труда, какъ наслажденіе, Писаревъ считаетъ ошибочной и находитъ ошибку въ томъ, что *трудъ* онъ противопоставлялъ *наслажденію*, между тѣмъ какъ нужно стремиться къ тому, чтобы въ нашей личной жизни трудъ и наслажденіе сдѣлались синонимами (V, 204).

И къ такимъ взглядамъ могъ придти убѣжденный индивидуалистъ, проповѣдникъ полной эмансипаціи личности! И Писаревъ не видѣлъ, что въ своемъ отношеніи къ эстетикѣ онъ рѣзко противорѣчитъ всѣмъ своимъ завѣтнѣйшимъ взглядамъ и убѣжденіямъ! Какъ примирялъ онъ свой индивидуализмъ со своей узостью въ вопросахъ искусства? Въ томъ-то и дѣло, что онъ не видѣлъ и не могъ видѣть своего противорѣчія: наоборотъ, онъ считалъ себя вполнѣ послѣдовательнымъ и логичнымъ: онъ полагалъ, что, разрушая эсте-

тику, онъ тѣмъ самымъ способствуетъ освобожденію личности. Прежде онъ считалъ, что личность угнетена общими идеалами, принципами, теоріями; итакъ—долой теоріи, долой идеалы! Теперь онъ доказываетъ, что эстетика это именно тѣ путы, которыя больше всего связываютъ личность; итакъ—долой эстетику! Но доказать, что эстетика угнетаетъ личность, можно было только приложеніемъ якобы этическаго критерія къ эстетикѣ—и Писаревъ сдѣлалъ это, идя далѣе по пути, намѣченному Чернышевскимъ и на половину пройденному Добролюбовымъ. Писаревъ только дошелъ до послѣдней точки этого пути и явился истиннымъ „разрушителемъ эстетики".

Нѣтъ никакого сомнѣнія, что этимъ своимъ эстетическимъ анти-индивидуализмомъ Писаревъ впалъ въ коренное противорѣчіе съ самимъ собою. Эстетика должна быть упразднена, потому что этого требуетъ этическій критерій „общей пользы", независимо отъ желанія отдѣльныхъ личностей. Писаревъ „освобождалъ" отъ эстетики тѣмъ же путемъ, какимъ во время оно ярые республиканцы приводили несогласно мыслящихъ къ своему символу вѣры. „Liberté égalité, fraternité ...ou la mort",—такова эта нѣсколько неожиданная аргументація (надъ которою такъ зло смѣялся Достоевскій), носящая въ себѣ самой ферментъ разложенія, разъѣдающее противорѣчіе: хороши эти свобода и братство, которыя проповѣдуются угрозою казни всѣмъ несогласно мыслящимъ! Въ томъ же противорѣчіи запутался и Писаревъ съ двумя своими девизами: „эмансипація личности" и „долой эстетику!"—во имя общей пользы. Хороша проповѣдь свободы личности, если эта свобода должна быть достигнута кастраціей этой же личности!

Итакъ, вотъ два коренныхъ противорѣчія Писарева: во-первыхъ, столкновеніе соціологическаго индивидуализма съ этическимъ анти-индивидуализмомъ утилитаризма, и, во-вторыхъ, столкновеніе соціологическаго индивидуализма съ эстетическимъ анти-индивидуализмомъ.

Противорѣчій своихъ Писаревъ не примирилъ; они еще болѣе обострились въ писаревщинѣ, явно показавшей, что нужно новое и цѣльное міровоззрѣніе, чтобы выбраться изъ этой мертвой зыби индивидуализма и анти-индивидуализма, которая составляетъ характернѣйшій признакъ бурной эпохи шестидесятыхъ годовъ. Въ этой мертвой зыби Писаревъ потонулъ гораздо раньше, чѣмъ въ волнахъ Балтійскаго моря; по крайней мѣрѣ полную безличность его статей 1866—1868 гг. мы объясняемъ главнымъ образомъ его сознаніемъ (а можетъ быть и полусознаннымъ чутьемъ) совершенной непригодности своего міровоззрѣнія... Не споримъ, быть можетъ, тюремное

заключеніе и громадный трудъ отчасти подорвали силы Писарева, и онъ, какъ говорятъ, „исписался“; но можно было бы доказать подробнымъ анализомъ произведеній Писарева за два послѣднихъ года его жизни, что въ нихъ видна главнымъ образомъ его растерянность предъ возникающими новыми запросами. Онъ вдругъ оказался безъ критерія въ рукахъ; онъ какъ бы увидѣлъ всю бездну противорѣчій, которая заключалась между его отношеніемъ къ наукѣ и искусству и его требованіемъ эмансипаціи личности, между его выставленіемъ впередъ личности и утилитарной моралью; эта мертвая зыбь не давала возможности спасенія. Нужно было или выработать новое, цѣльное міровоззрѣніе,—а этого не могъ уже сдѣлать Писаревъ, или идти по прежней дорогѣ, не обращая вниманія на противорѣчія и доводя свои взгляды до абсурда, какъ это было въ писаревщинѣ, въ нигилизмѣ,—но Писаревъ былъ слишкомъ даровитъ, чтобы сдѣлаться писаревцемъ; онъ былъ мыслящимъ реалистомъ, а не нигилистомъ (хотя и не различалъ этихъ терминовъ). Изъ мертвой зыби индивидуализма и анти-индивидуализма Писареву не было спасенія. И онъ утонулъ.

Писаревщина попыталась избѣжать неизбѣжнаго пересмотра всего міровоззрѣнія шестидесятыхъ годовъ и идти далѣе по пути, на которомъ погибъ Писаревъ; конечно, попытка эта была обречена на неизбѣжное крушеніе. Это не помѣшало значительной группѣ русской интеллигенціи увлечься писаревщиной и стать представительницей теченія, выродившагося впослѣдствіи въ такъ называемый нигилизмъ. Писаревщиной и нигилизмомъ окрашена вся вторая половина эпохи шестидесятыхъ годовъ. Чтобы закончить наше знакомство съ этой эпохой и подвести затѣмъ общій итогъ всѣмъ полученнымъ результатамъ, намъ необходимо ближе познакомиться съ „мыслящими реалистами“ и ихъ эпигонами, представителями нигилизма.

„Страшное дѣло строиться въ пустынѣ,—говорилъ о шестидесятыхъ годахъ Михайловскій:—сколько предстоитъ блужданій, напрасной траты силъ, сколько риску и опасностей!“ Въ началѣ этой эпохи Чернышевскій, казалось, стоялъ на твердой почвѣ и на вѣрномъ пути, но самъ же онъ внесъ и ферментъ разложенія въ міровоззрѣніе эпохи, сталкивая другъ съ другомъ соціологическій индивидуализмъ и этическій анти-индивидуализмъ. Соціалистическое теченіе не захватило въ то время всю русскую интеллигенцію, расколовшуюся тогда на три группы; расколъ этотъ ознаменовался полемикой „Русскаго Слова“ съ „Современникомъ“ и „Современника“ съ западниками-либералами. Въ эту эпоху и принялось пущенное Тур-

геневымъ словцо (встрѣчавшееся гораздо раньше): „нигилизмъ“ и „нигилисты“ вошли въ разговорную рѣчь послѣ появленія „Отцовъ и дѣтей“, написанныхъ въ 1861 году.

Подъ нигилизмомъ понимали и понимаютъ крайности отрицательнаго направленія, проявившагося въ эпоху всеобщей ломки старыхъ и узкихъ рамокъ; но явленіе это въ разныя времена шестидесятыхъ годовъ имѣло совершенно разную окраску. Былъ нигилизмъ и до 1861 г.: тогда этимъ словомъ крѣпостники и реакціонеры клеймили передовую часть русской молодежи; всякій скептицизмъ назывался нигилизмомъ, надъ чѣмъ еще въ 1858 г. ядовито смѣялся Добролюбовъ (см. Сочин., I, 531). Конечно, нелѣпо прилагать къ этимъ людямъ, во главѣ которыхъ стояли Чернышевскій и Добролюбовъ, вполнѣ произвольную кличку „нигилистовъ“: весь ихъ нигилизмъ заключался въ томъ, что они и въ области мысли и въ области чувства были безусловно сильными людьми; они имѣли поэтому право цѣнить чрезвычайно высоко „тьмы низкихъ истинъ“, и настолько же презрительно относиться ко всякому „возвышающему обману“. Этимъ объясняется и ихъ рѣзкое отношеніе къ общественнымъ недугамъ, желаніе не залѣчивать, а радикально вылѣчивать ихъ; вотъ почему и крестьянскій вопросъ былъ поставленъ такъ ребромъ; вотъ почему и естественныя науки послужили средствомъ разрушенія тѣхъ или иныхъ возвышающихъ душу обмановъ.

На смѣну этому авангарду русскихъ шестидесятниковъ, сдѣлавшему громадное дѣло освобожденія людей отъ рабства и эпохи отъ мѣщанства, явились новые люди, не менѣе сильные, но менѣе счастливые: явился Писаревъ, явились Базаровы, Лопуховы, Кирсановы. Рахметовы, явились Череванины: разночинецъ выступилъ сплоченной массой на историческую сцену и воплотился въ „мыслящаго реалиста“. Это были люди менѣе счастливые, такъ какъ имъ было суждено потонуть въ мертвой зыби своей эпохи и къ концу ея выродиться въ представителей нигилизма. Къ этому поколѣнію второй половины шестидесятыхъ годовъ, къ поколѣнію Базаровыхъ и Череваниныхъ впервые примѣнили en masse названіе нигилистовъ, съ легкой руки Тургенева; и дѣйствительно къ этому были уже нѣкоторыя основанія. У нихъ, во второй половинѣ шестидесятыхъ годовъ, впервые во всей своей силѣ сказался принципъ *жажды разрушенія*, и разрушенія не только старыхъ, мѣщанскихъ формъ, но и отнюдь не мѣщанскаго содержанія. По мѣткимъ словамъ Писарева (въ „Схоластикѣ XIX вѣка“), вотъ каковы были основныя положенія партіи, къ которой причислялъ себя и Писаревъ, т.-е. группѣ, называвшейся

нигилистической: „что можно разбить, то и нужно разбивать; что выдержитъ ударъ, то годится; что разлетится въ дребезги, то хламъ: во всякомъ случаѣ, бей направо и налѣво, отъ этого вреда не будетъ и не можетъ быть"... И Базаровъ дѣйствительно бьетъ и направо и налѣво, одинаково отрицаетъ и эстетику, и принципы, и „...страшно вымолвить что"... На этомъ поколѣніи — и именно на типѣ Базарова—мы остановимся подробнѣе.

Въ эпоху шестидесятыхъ годовъ, именно во вторую ихъ половину, Тургеневъ занялъ печальное положеніе ни павы, ни вороны между людьми сороковыхъ годовъ и шестидесятыхъ. Онъ слишкомъ былъ эстетикъ съ головы до ногъ, чтобы примкнуть къ Базаровымъ, и въ то же самое время онъ радикально разошелся съ западниками-либералами, въ родѣ Павла Петровича (изъ „Отцовъ и дѣтей"). Также не могъ онъ сойтись во взглядахъ съ народничествомъ Герцена, и вообще въ эту эпоху онъ чувствовалъ себя вполнѣ лишнимъ человѣкомъ. Онъ былъ, подобно всѣмъ своимъ наиболѣе характернымъ героямъ, въ высокой степени слабый человѣкъ; это достаточно подтвердилось появленіемъ его знаменитаго „Довольно" (1864 г.). Интересно, что именно въ этой вещи онъ высказываетъ, что всякая доступная человѣку истина связываетъ намъ руки и замыкаетъ уста; возвышающій обманъ, конечно, пріятнѣе. Въ свободу человѣчества онъ не вѣрилъ (см. его „Necessitas-Vis-Libertas); суть жизни считалъ мелкой, неинтересной и нищенски-плоской, вообще мѣщанской (VII, 113), и въ этомъ отношеніи былъ соединительнымъ звеномъ между Лермонтовымъ и Чеховымъ; ко всякаго рода „героямъ" относился насмѣшливо: „герой мычитъ, какъ быкъ; зато двинетъ рогомъ—стѣны валятся" (II, 274). Послѣ этого обрисовка типа Базарова и его отношеніе къ этому типу заслуживаютъ всяческаго удивленія; очевидно, что Тургеневъ дѣйствительно въ очень многомъ былъ близокъ къ Базарову, совершенно чистосердечно заявляя, что „за исключеніемъ воззрѣній на художества, я раздѣляю почти всѣ его убѣжденія" (XII, 95). Едва ли мы ошибемся, если скажемъ, что въ основѣ этой симпатіи лежитъ одинаково положительное отношеніе къ индивидуализму и Тургенева и Базарова (какъ лица собирательнаго).

Тургеневъ никогда не высказывался достаточно подробно по вопросу объ индивидуализмѣ, но по всему можно заключить, что онъ ставилъ личность не менѣе высоко, чѣмъ тѣ западники сороковыхъ годовъ, къ числу которыхъ онъ и самъ принадлежалъ. Онъ съ симпатіей говоритъ объ индивидуализмѣ Гете: „даже примиреніе

личности съ обществомъ (во второй части Фауста) кажется ему неправдоподобнымъ и принижающимъ личность. Гете, по его словамъ, „первый заступился за права—не человѣка вообще, нѣтъ—за права отдѣльнаго, страстнаго, ограниченнаго человѣка", иначе говоря — за права личности (XII, 231). Наконецъ, во всѣхъ произведеніяхъ Тургенева проскальзываетъ его одинаково горячее отношеніе и къ человѣку и къ личности: первое достаточно выразилось въ „Запискахъ охотника", второе наглядно проявилось въ типахъ лишнихъ людей, страдающихъ именно отъ своей неуравновѣшенности между „индивидуализмомъ" и „мѣщанствомъ".

Базаровъ — а съ нимъ и весь нигилизмъ второй половины шестидесятыхъ годовъ—несомнѣнно имѣетъ наклонность въ сторону индивидуализма; мы впрочемъ не будемъ называть Базарова и его единомышленниковъ нигилистами, хотя онъ себя такъ называетъ; этотъ терминъ гораздо болѣе подойдетъ къ поколѣнію конца шестидесятыхъ годовъ, о которомъ рѣчь будетъ ниже. Писаревъ назвалъ Базарова (также какъ и себя) „мыслящимъ реалистомъ"; это названіе мы и сохранимъ. Хотя Базаровъ и бьетъ направо-налѣво, но это еще не тотъ типичный нигилистъ, который явится нѣсколькими годами позже. Для него „нигилизмъ" прежде всего — критическая точка зрѣнія, отрицаніе авторитетовъ, какъ представителей принципа „magister dixit", отрицаніе принциповъ, какъ истинъ относительныхъ и требующихъ переоцѣнки. „Аристократизмъ, либерализмъ, прогрессъ, принципы—говоритъ между прочимъ онъ:—подумаешь, сколько иностранныхъ... и безполезныхъ словъ!" Въ этомъ онъ на три четверти правъ, и не въ такомъ отрицаніи можно найти характерныя стороны нигилизма; правда, въ иныхъ вопросахъ Базаровъ, по инерціи отрицанія, выказываетъ себя до нѣкоторой степени „нигилистомъ", но далеко не столь яркимъ, какіе появились впослѣдствіи. Онъ, напримѣръ, настолько „реалистъ", что отказывается понимать абстракцію: „что такое наука—наука вообще?—вопрошаетъ онъ:—есть науки, какъ есть ремесла, званія, а наука вообще не существуетъ вовсе"... Для него не существуетъ эстетики, для него порядочный химикъ въ двадцать разъ полезнѣе всякаго поэта; но въ то же время онъ не опредѣляетъ (какъ это дѣлали потомъ типичные нигилисты) эстетическій принципъ, какъ „irritatio spinalis, возведенное въ перлъ созданія"... (см. „Русское Слово" 1864 г. № 1, стр. 29; статья В. Зайцева „Бѣлинскій и Добролюбовъ"). Итакъ, Базаровъ и его поколѣніе — не типичные нигилисты; если они безпощадно ломали все направо и налѣво, если они коренными

образомъ отрицали многое, что было дорого предшествующимъ поколѣніямъ, то это въ нихъ кипѣла жизнь и былъ силъ избытокъ; еще за двадцать лѣтъ до нихъ Бѣлинскій глубоко вѣрно замѣтилъ, что „въ томъ-то и состоитъ жизненность развитія, что послѣдующему поколѣнію есть что отрицать въ предшествовавшемъ". Мыслящіе реалисты отрицали многое, но не впали изъ-за этого въ безжизненность; это случилось потомъ съ черезчуръ слѣпыми послѣдователями Писарева.

Интересна и глубоко типична въ „Отцахъ и дѣтяхъ" стычка Базарова съ Павломъ Петровичемъ, въ лицѣ котораго Тургеневъ почти высмѣялъ одного изъ представителей либеральнаго западническаго доктринерства. Павелъ Петровичъ убѣжденный поклонникъ свободы человѣка; онъ даже думаетъ, что его глубоко интересуетъ человѣческая личность. „Личность, милостивый государь, — вотъ главное; человѣческая личность должна быть крѣпка, какъ скала, ибо на ней все строится", восклицаетъ онъ, хотя ему, англоману и либералу, въ сущности очень мало дѣла до свободы и крѣпости личности. (Нѣсколько неправдоподобно, что Тургеневъ заставилъ Павла Петровича стоять за общину, см. II, 57, такъ какъ община была bête noire всѣхъ западниковъ и англомановъ). Базаровъ, со всѣмъ своимъ отрицаніемъ, гораздо больше индивидуалистъ, чѣмъ этотъ отживающій обломокъ барствующаго либерализма; къ слову сказать, самый „нигилизмъ" Базаровъ считаетъ дѣтищемъ противодѣйствія либеральному доктринерству (см. II, 54—55). Индивидуализмъ его не выражается такъ рѣзко, какъ quasi-индивидуализмъ Павла Петровича; съ перваго взгляда онъ даже отрицательно относится къ самому понятію индивидуальности, ибо по его мнѣнію „всѣ люди другъ на друга похожи, какъ тѣломъ, такъ и душой... Достаточно одного человѣческаго экземпляра, чтобы судить обо всѣхъ другихъ. Люди, что деревья въ лѣсу: ни одинъ ботаникъ не станетъ заниматься каждою отдѣльною березой". Въ другой разъ онъ утверждаетъ, что природа не храмъ, а мастерская, въ которой человѣку отведена роль чернорабочаго; что этотъ взглядъ нѣсколько съуживаетъ личность—это понялъ и высказалъ еще Добролюбовъ, предвосхитившій и оспаривавшій мысль Базарова, какъ это мы отмѣтили выше. Но все это мелочи, и только впослѣдствіи Базаровъ высказывается вполнѣ категорично о личности, опредѣляя свое отношеніе къ народу, къ мужику. Вполнѣ примыкая ко взглядамъ критическаго народничества, Базаровъ высказалъ, что ему важны *интересы*, а не *мнѣнія* народа (см. II, 53); но въ то же самое

время онъ несогласенъ съ Аркадіемъ, что ради этихъ интересовъ „мы не имѣемъ права предаваться удовлетворенію личнаго эгоизма“: въ этомъ онъ видитъ чрезмѣрное ограниченіе правъ личности. Когда ему говорятъ, что онъ долженъ пожертвовать своей личностью во имя блага общества (хотя бы того же народа), то онъ совершенно искренне возмущается: „я возненавидѣлъ этого послѣдняго мужика, Филиппа или Сидора, для котораго я долженъ изъ кожи лѣзть, и который мнѣ даже спасибо не скажетъ... да и на что мнѣ его спасибо? Ну, будетъ онъ жить въ бѣлой избѣ, а изъ меня лопухъ расти будетъ; ну, а дальше?“ (II, 23—24, 27, 51—52, 87, 136 и др.). Въ этихъ словахъ мы слышимъ то же возмущеніе противъ „шигалевщины во времени“, которое видѣли раньше у Бѣлинскаго и у Герцена; и такое отношеніе къ этой шигалевщинѣ является общимъ для всѣхъ „мыслящихъ реалистовъ“ шестидесятыхъ годовъ. Совершенно одинаково съ Базаровымъ смотритъ на этотъ вопросъ его сотоварищъ и одновременникъ Череванинъ, изъ романа „Молотовъ“ Помяловскаго (1861 г.), только Череванинъ стоитъ немного ближе къ нигилизму, чѣмъ Базаровъ. Его „кладбищенство“ есть безнадежный и безконечный пессимизмъ (который, къ слову сказать, вовсе не составлялъ главной стороны нигилизма; напротивъ того); кладбищенство это — полное отсутствіе не только положительнаго, но и отрицательнаго, полное безразличіе, „нравственная торичелліева пустота“. Кладбищенство составляетъ какъ бы переходную ступень отъ мыслящихъ реалистовъ къ нигилистамъ: и вотъ представитель его, Череванинъ, уже съ большей дозой эгоизма, чѣмъ Базаровъ, почти дословно повторяетъ его мысль: „о комъ же заботиться; для кого хлопотать? Ужъ не для будущаго ли поколѣнія трудиться?.. Вотъ еще діалектическій фокусъ, пунктъ помѣшательства, благодушная дичь! Часто отъ лучшихъ людей слышишь, что они работаютъ для будущаго,—вотъ странность-то! Вѣдь насъ тогда не будетъ?“ („Молотовъ“, стр. 189). Все это — знакомые мотивы; не то ли же самое немного другими словами сказалъ Герценъ, негодуя противъ понятія прогресса какъ цѣли? Мы видѣли, какъ онъ возмущался фарисейскимъ утѣшеніемъ, что мы работаемъ для грядущихъ поколѣній; онъ не хотѣлъ быть кирпичемъ хрустальнаго дворца будущаго, бурлакомъ, тянущимъ барку прогресса. Онъ хотѣлъ жизни на свой пай и за свой счетъ; Базаровы и Череванины, почти буквально повторяя его слова, высказали этимъ и свой индивидуализмъ, родственный герценовскому.

Не будемъ останавливаться на Лопуховыхъ и Кирсановыхъ,

этихъ величайшихъ „идеалистахъ“, считающихъ общій идеалъ такъ же невозможнымъ, какъ общія очки; этихъ „эгоистовъ“, самоотверженно жертвующихъ собою и утверждающихъ, что жертва—это сапоги въ смятку: мы уже видѣли, какъ запуталъ этотъ клубокъ противорѣчій Писаревъ, быть можетъ, являющійся наиболѣе типичнымъ мыслящимъ реалистомъ своего времени; однако Писаревъ никогда не былъ послѣдователемъ „писаревщины“, хотя и былъ ея невольнымъ родоначальникомъ. Путеводная нить, данная имъ въ руки мыслящихъ реалистовъ, привела ихъ къ самому безбрежному нигилизму, на этотъ разъ вполнѣ заслуживающему такого имени. Нигилисты пришли на смѣну мыслящему реализму и опошлили, загрязнили тѣ истины и положенія, до которыхъ съ такой тяжкой внутренней работой дошли реалисты. Превосходно вскрываетъ эту разницу между реализмомъ и нигилизмомъ одинъ изъ представителей перваго и непримиримый врагъ второго — Михайловскій, переработавшій въ себѣ въ эпоху своей юности всѣ тяжелые вопросы реализма и вышедшій въ семидесятыхъ годахъ на новую, самостоятельную дорогу. Реализмъ, говоритъ онъ (въ своей интереснѣйшей статьѣ „Идеализмъ, идолопоклонство и реализмъ“, 1873 г.), клалъ въ свое основаніе рядъ „низкихъ истинъ“, формулируя ихъ иногда преднамѣренно грубо; это было реакціей „возвышающему обману“ идеализма тридцатыхъ и сороковыхъ годовъ. Такъ, напримѣръ, въ вопросѣ о личности идеализмъ требовалъ жертвы: „отцы наши много, слишкомъ много толковали о величіи и необходимости жертвъ, о жертвахъ Богу, отечеству, народу, любящему человѣку и проч., и проч.; это были лживыя рѣчи, насъ возвышающій обманъ“, въ противовѣсъ которому реалисты выдвинули насмѣшливую формулу— „жертва есть сапоги въ смятку“: это была „низкая истина“, но, конечно, далеко не вся истина. Реалисты считали эгоизмъ основаніемъ морали, а потому и жертву считали фикціей; но „мы упускали изъ виду, — продолжаетъ Михайловскій, — что, во-первыхъ, расширеніе личнаго *я* до степени самоотверженія, до возможности переживать чужую жизнь столь же реально, какъ и самый грубый эгоизмъ; и что, во-вторыхъ, формула: жертва есть сапоги въ смятку не покрываетъ нашего психическаго содержанія, ибо болѣе, чѣмъ когда-нибудь, мы были готовы приносить всевозможныя жертвы“. Въ этомъ расхожденіи теоріи съ практикой и заключалась вся трагедія мыслящаго реализма, заключившаго свое міровоззрѣніе въ формулахъ, которыя были уже его самого. Любовь исчерпывается половымъ влеченіемъ; жертва есть сапоги въ смятку; нравственно

все, что естественно; человѣкъ есть рабъ обстоятельствъ; наука должна служить исключительно практическимъ цѣлямъ; законы исторіи непреоборимы—вотъ рядъ такихъ узкихъ формулъ, въ которыя реалисты тщетно старались заключить свое міровоззрѣніе: оно было шире этихъ формулъ, и такая двойственность приводила реалистовъ къ борьбѣ, къ страданіямъ, къ нравственной ломкѣ. Они много перестрадали и этимъ искупили свою односторонность.

Но вотъ на смѣну мыслящимъ реалистамъ, людямъ безусловно широкимъ по своимъ стремленіямъ, пришли эпигоны шестидесятыхъ годовъ, нигилисты. Оговариваемся, что Михайловскій не употребляетъ этихъ терминовъ, но это не мѣняетъ смысла его дальнѣйшей тирады, которую мы просимъ позволенія привести цѣликомъ. Итакъ, „пришли люди, не мучившіеся надъ выработкой (грубыхъ формулъ), не знающіе ихъ цѣны, не имѣющіе той внутренней гарантіи, которая не допускала бы практическаго паденія, несмотря на односторонность теоретическихъ положеній. Пришли эти люди и подобрали наши краткія и ясныя формулы и пустили ихъ въ оборотъ... Боже, что они изъ нихъ сдѣлали! Пришли люди и сказали: мы люди трезвые, плюемъ на всякій идеализмъ, держимся строгихъ предписаній науки и реальной философіи. Мы реалисты, а такъ какъ съ точки зрѣнія реализма нравственно то, что естественно, то мы, повинуясь естественной борьбѣ за существованіе, признаемъ нравственнымъ давить слабыхъ и неприспособленныхъ. Мы реалисты, а такъ какъ съ точки зрѣнія реализма жертва есть сапоги въ смятку, то мы живемъ единственно ради своей собственной утробы... Мы реалисты, а такъ какъ съ точки зрѣнія реализма наука должна служить практикѣ и сама по себѣ цѣны не имѣетъ, то мы пускаемъ ее входъ для обдѣлыванія своихъ практическихъ дѣлишекъ... И т. д., и т. д., и т. д. Словомъ, пришлые люди, подобравъ наши краткія и ясныя формулы, уединивъ ихъ отъ процесса ихъ выработки, навѣсили на нихъ всевозможныя грязныя поползновенія, всяческую низость... И эти пришлые люди лягаютъ еще вдобавокъ время отъ времени тѣхъ, кто оставилъ имъ въ наслѣдство краткія и ясныя формулы! Впрочемъ, въ тысячу разъ горше слышать, когда они пятнаютъ ихъ своимъ почтеніемъ“... (Собр. сочин.: IV. 38—41).

Это великолѣпно и глубоко вѣрно сказано: ярче и вѣрнѣе нельзя было оттѣнить разницу между мыслящими реалистами и нигилистами. Въ вышеуказанномъ пониманіи нигилизмъ есть типичный анти-индивидуализмъ, ибо типичный эгоизмъ; поэтому нигилизмъ является не индивидуализмомъ, а очевиднымъ радикальнымъ мѣщан-

ствомъ, исключающимъ нигилистовъ изъ группы интеллигенціи. Изъ личности нигилисты сдѣлали себѣ фетиша, но личность для нихъ имѣла значеніе только узкаго, эгоистическаго „я“. Изъ одностороннихъ и только условно вѣрныхъ формулъ реализма они выкроили себѣ узкое, мѣщанское міровоззрѣніе, не скрашенное тайными, скрытыми идеалами, какъ это было у реалистовъ. Отъ идеализма черезъ реализмъ русская мысль перешла къ идолопоклонству передъ мертвыми и узкими формулами: этимъ и закончились шестидесятые годы. Нигилизмъ былъ reductio ad absurdum всѣхъ крайностей ультраиндивидуализма Писарева и „Русскаго Слова“; дойдя до конца этого тупика, пришлось вернуться назадъ, чтобы выйти на новую, болѣе вѣрную дорогу. Ее указали критическіе народники въ семидесятыхъ годахъ, главнымъ образомъ Михайловскій, такъ рѣзко возставшій противъ нигилизма; еще раньше возсталъ противъ нихъ Герценъ, чуткій индивидуализмъ котораго не могъ вынести радикальнаго нигилистическаго мѣщанства. Съ этимъ поколѣніемъ нигилистовъ онъ близко познакомился послѣ 1864 года въ Женевѣ и достаточно ясно оцѣнилъ всю ихъ узость, все ихъ мѣщанство: не даромъ онъ въ одномъ мѣстѣ мѣтко называетъ ихъ „Собакевичами нигилизма“.

Нигилизмомъ закончились шестидесятые годы; познакомившись съ нимъ, мы можемъ теперь подвести итоги этой не въ мѣру растянувшейся главы. Заключительные выводы могутъ быть отмѣчены въ немногихъ словахъ. Мы видѣли, прежде всего, что стихійный потокъ шестидесятыхъ годовъ смылъ систему оффиціальнаго мѣщанства, а съ нею вмѣстѣ и державшееся за нее мѣщанство этическое. Въ русскую жизнь „разночинецъ пришелъ“, и русская интеллигенція, сдѣлавшись окончательно внѣсословной и внѣклассовой, продолжала борьбу за интересы человѣческой личности подъ знаменемъ соціализма, водруженнымъ еще Бѣлинскимъ и Герценомъ, но твердо укрѣпленнымъ въ русской почвѣ только Чернышевскимъ. Міровоззрѣнія Чернышевскаго, Добролюбова и Писарева рельефнѣе всего характеризуютъ собою эпоху шестидесятыхъ годовъ и яснѣе всего вскрываютъ коренную ошибку этой эпохи. *Непримиримое противорѣчіе между соціологическимъ индивидуализмомъ и этическимъ анти-индивидуализмомъ—центральная ошибка міровоззрѣній эпохи шестидесятыхъ годовъ*, ошибка, усугублявшаяся еще болѣе намѣренно подчеркнутымъ эстетическимъ анти-индивидуализмомъ (особенно у Писарева). Это противорѣчіе, встрѣчавшееся ранѣе у Пушкина, Лермонтова и Бѣлинскаго, можно назвать своего рода „парадоксомъ эпохи шестидесятыхъ годовъ“. Утверждать, подобно Писареву, что

дальше самоцѣльности человѣческой личности еще ничего не видно въ процессѣ историческаго развитія, или, подобно Чернышевскому, что выше человѣческой личности нѣтъ на земномъ шарѣ ничего, и въ то же время подчинять эту человѣческую личность и самоцѣльность человѣка принцину пользы,—это значило высказывать тотъ самый парадоксъ, который послужилъ ферментомъ разложенія міровоззрѣнію шестидесятыхъ годовъ; разложеніе это мы видѣли въ писаревщинѣ, въ нигилизмѣ. Семидесятымъ годамъ предстояло вскрыть ошибку этого парадокса и развить до высочайшей степени принципы и этическаго и соціологическаго индивидуализма; исполненіе этой задачи выпало на долю Михайловскаго, Толстого и Достоевскаго, въ произведеніяхъ которыхъ русская общественная мысль достигла апогея развитія въ XIX вѣкѣ и наибольшей широты и глубины проникновенія принципами индивидуализма, соціологическаго и этическаго.

Мы должны помнить, однако, что семидесятники строились уже не въ пустынѣ, а потому и избѣжали той напрасной траты силъ, тѣхъ блужданій и скитаній, которыя были удѣломъ поколѣнія шестидесятыхъ годовъ и которыя привели это поколѣніе къ идейному банкротству въ писаревщинѣ; семидесятники имѣли передъ собой міровоззрѣнія такихъ титановъ русской общественной мысли, какими были Герценъ и Чернышевскій, и имъ оставалось только (но какъ трудно было это „только"!) выбросить изъ этихъ міровоззрѣній погубившіе ихъ элементы, а изъ оставшихся кирпичей выстроить новое, гармоничное міровоззрѣніе, по плану, намѣченному уже и Герценомъ и Чернышевскимъ. Новые кадры интеллигенціи, необходимые для осуществленія этой работы, были образованы еще въ шестидесятыхъ годахъ и главнымъ образомъ Писаревымъ. Отмѣтимъ здѣсь, что Писаревъ можетъ быть названъ Карамзинымъ эпохи шестидесятыхъ годовъ, аналогія между ними полная по ихъ значенію въ исторіи русской интеллигенціи: оба они знаменуютъ собою шагъ назадъ въ развитіи русской общественной мысли, одинъ—по сравненію съ Радищевымъ, другой—по сравненію съ Чернышевскимъ; оба они сыграли выдающуюся роль въ дѣлѣ созданія новыхъ кадровъ русской интеллигенціи Мы увидимъ, какъ писаревская теорія „кружковщины" привела, въ началѣ семидесятыхъ годовъ, къ призыву Лаврова о самоорганизаціи интеллигенціи.

Заканчивая этимъ наше знакомство съ эпохой шестидесятыхъ годовъ, мы хотимъ теперь подчеркнуть еще разъ, что центральной фигурой этой эпохи является, конечно, Чернышевскій, этотъ отецъ

русскаго соціализма, этотъ дѣйствительно „великій русскій ученый" (слова Маркса). Добролюбовъ и Писаревъ по сравненію съ нимъ отходятъ на второй планъ; ихъ вліяніе на современную имъ интеллигенцію было громадно, свое значеніе оно сохранило и до настоящаго дня (вѣдь всѣ мы прошли черезъ Писарева и черезъ Добролюбова), но нельзя и сравнивать ихъ значенія со значеніемъ Чернышевскаго въ исторіи развитія міровоззрѣній, въ исторіи развитія русской творческой мысли. Одинъ Чернышевскій—это цѣлая эпоха, и именно эпоха шестидесятыхъ годовъ.

ГЛАВА II.

Семидесятые годы.

Лавровъ.

Шестидесятые годы родились подъ счастливой звѣздой: имъ суждено было быть отмѣченными величайшей соціальной реформой XIX-го вѣка. И однако, какъ будто въ опроверженіе извѣстнаго присловія, что только „злое зломъ скончевается“, а „доброму началу и конецъ бываетъ добръ“,—оказалось какъ разъ наоборотъ: конецъ шестидесятыхъ годовъ не можетъ быть помянутъ добромъ. Вторая половина шестидесятыхъ годовъ—это воистину сумбурная эпоха, это періодъ растерянности и разбросанности русской интеллигенціи, скитаніе безъ руля и безъ вѣтрилъ, періодъ неустановившагося равновѣсія той массы, которая образовала новые кадры русской интеллигенціи шестидесятыхъ годовъ. Типичнымъ представителемъ этой эпохи былъ, какъ мы видѣли, Писаревъ; писаревщина и нигилизмъ—главнѣйшее содержаніе исторіи русской интеллигенціи этой эпохи: ея наиболѣе очевидный результатъ—полное банкротство въ дѣлѣ разрѣшенія основныхъ проблемъ міровоззрѣнія, въ томъ числѣ и проблемы индивидуализма. Насколько двинулъ впередъ отъ Герцена рѣшеніе этой проблемы Чернышевскій, настолько же отодвинула его назадъ писаревщина, завершившая собою шестидесятые годы и вызвавшая рѣзкое противодѣйствіе семидесятыхъ годовъ.

Духъ животворитъ, а буква мертвитъ. Писаревъ держался (въ 1861—1862 г.) ультра-индивидуалистическихъ воззрѣній, отрицалъ идеалы, отрицалъ теоріи, убѣжденія—и все-таки всѣ его произведенія проникнуты духомъ жизни, каковы бы ни были ихъ взаимныя

противорѣчія. Писаревщина постаралась затушевать всѣ противорѣчія и строго держаться взглядовъ Писарева, но такое порабощеніе идеи буквѣ оказалось фатальнымъ. Чѣмъ-то гнилымъ, затхлымъ, мертвымъ вѣетъ отъ писаревщины, которая одна заслуживаетъ названія нигилизма.

Писаревщина была ультра-индивидуалистична, это было буквальное послѣдованіе первому періоду воззрѣній Писарева. Жизнь есть процессъ, и только процессъ, а потому долой теоріи, долой идеалы—вотъ основное положеніе писаревщины. Отсюда слѣдовало признаніе только интересовъ личности и эгоистическая теорія самосовершенствованія: личность должна развиваться для себя, и достигнутое такимъ путемъ самосовершенствованіе само собой рѣшитъ всякій соціальный вопросъ; приматъ индивидуальной нравственности надъ соціальными идеалами былъ поставленъ во главу угла. Девизомъ литературы было въ то время сокращеніе всѣхъ статей общественнаго бюджета въ пользу личнаго совершенствованія мыслящаго пролетаріата—такъ характеризуетъ писаревщину одинъ изъ ея адептовъ, позже—одинъ изъ столповъ критической мысли семидесятыхъ годовъ, Михайловскій. „Какъ *мнѣ* жить свято?"—вотъ что было тогда центральнымъ вопросомъ въ лучшей части послѣдователей писаревщины; на этой почвѣ создался и типъ мыслящаго реалиста. При дальнѣйшей эволюціи писаревщины появились „пришлые люди", не перестрадавшіе въ себѣ всѣхъ формулъ, выработанныхъ мыслящимъ пролетаріатомъ, а принявшіе ихъ догматично и обратившіе вниманіе не на духъ и смыслъ этихъ формулъ, а на ихъ букву. Жизнь есть процессъ, и только процессъ—итакъ, давайте ѣсть, пить и веселиться; долой теоріи—слѣдовательно, будемъ поступать вездѣ и всегда какъ намъ заблагоразсудится; долой идеалы—значитъ, не будемъ мѣшаться въ общественныя дѣла, стремясь къ соціальному идеалу, было бы лишь намъ хорошо (см. Михайловскій, Собр. сочин.; I, 817—819; IV, 35—41 и др.). Такъ говорили, какъ мы знаемъ, эти эпигоны писаревщины, истинные представители нигилизма во всемъ его расцвѣтѣ, истинные мѣщане радикализма, вызвавшіе снова анти-мѣщанскую реакцію семидесятыхъ годовъ. Но даже и лучшіе изъ послѣдователей писаревщины, искренніе и честные люди, рѣшавшіе вопросъ о томъ, „какъ жить свято", стояли очевидно на ложномъ пути личнаго самосовершенствованія; лучшіе изъ нихъ поняли наконецъ, что „этотъ путь ведетъ въ глухой переулокъ" (Михайловскій). Съ этого сознанія начались семидесятые годы.

Семидесятые годы были реакціей писаревщинѣ и съ другой,

діаметрально противоположной стороны, со стороны ея величайшаго анти-индивидуализма. Какъ это ни странно, но ультра-индивидуализмъ совмѣщался въ писаревщинѣ съ анти-индивидуализмомъ самой рѣзкой окраски. Какъ извѣстно, еще Писаревъ началъ проповѣдь въ пользу исключительнаго занятія естественными науками, и дошелъ на этомъ пути до того, что рекомендовалъ Щедрину заняться популяризаціей естествознанія... Къ тому времени подоспѣлъ дарвинизмъ, и писаревщина немедленно же воспріяла эту теорію; впрочемъ для писаревщины дарвинизмъ былъ не теоріей, а твердо установленнымъ, реальнымъ фактомъ науки. Въ этомъ, конечно, не было бѣды, пока изъ дарвинизма не начали дѣлать этическихъ и соціологическихъ выводовъ, а дѣлать эти выводы писаревщина начала очень скоро. Первый выводъ: человѣкъ есть животное; это въ сущности варьяція на тему „жизнь есть процессъ и только процессъ"; мы уже видѣли къ чему пришелъ нигилизмъ, развивая дальше это положеніе. Второй выводъ былъ гораздо важнѣе и гораздо опаснѣе перваго и заключался онъ въ приложеніи дарвинизма къ соціологіи: борьба за существованіе—основной законъ органическаго міра; выживаютъ наиболѣе сильные, для вящшаго усиленія вида, а слабые обречены на погибель; цѣнно и важно торжество вида, индивидъ же есть величина не заслуживающая вниманія. Все это проповѣдывалось на рубежѣ между шестидесятыми и семидесятыми годами послѣдователями писаревщины и примѣнялось буквально къ виду homo sapiens. И такая крайняя анти-индивидуалистическая теорія совпадала по времени съ ультра-индивидуалистической теоріей самосовершенствованія! Это было окончательнымъ слѣдствіемъ путаницы понятій конца шестидесятыхъ годовъ, и семидесятымъ годамъ предстояло разрѣшить всѣ такія противорѣчія.

Въ общемъ, несмотря на индивидуализмъ Писарева и ультраиндивидуализмъ писаревщины, главнымъ признаніемъ въ то время пользовались анти-индивидуалистическія стороны теоріи. Имя Писарева было связано съ теоріей „общей пользы" и съ разрушеніемъ эстетики; писаревщина въ своей „кружковщинѣ" проповѣдывала самосовершенствованіе, а въ литературѣ выступала съ проповѣдью приложенія началъ дарвинизма къ соціологіи; знаменитый въ то время alter ego Писарева, В. Зайцевъ доказывалъ, что прогрессъ характеризуется убываніемъ вѣса и значенія личности и нарастаніемъ вѣса и значенія массъ (см. „Русское Слово" 1865 г., № 1, стр. 77; положеніе Зайцева заимствовано имъ у Дж. Ст. Милля). Общее впечатлѣніе оставалось поэтому такое, какъ будто главной

цѣлью этихъ теорій было возвеличеніе „человѣка“ въ ущербъ „личности“; особенно чувствовали это былые сподвижники Бѣлинскаго и Герцена, вѣрные рыцари индивидуализма. Въ самомъ началѣ семидесятыхъ годовъ это особенно ясно выразилъ Кавелинъ, съ которымъ намъ приходится встрѣтиться въ третій и послѣдній разъ. Убѣжденный индивидуалистъ, талантливый авторъ „Взгляда на юридическій бытъ древней Россіи“ выступилъ на этотъ разъ съ „Задачами психологіи“ (1872). Мы не можемъ останавливаться на подробностяхъ и частностяхъ этой спеціальной работы, но Кавелинъ самъ выразилъ ея основную мысль въ предисловіи и въ посвященіи памяти Грановскаго. Именно, Кавелинъ указываетъ, что цѣль этой его работы та же самая, что и его статьи 1847 г. о бытѣ древней Россіи: тамъ онъ указывалъ на юридическое и политическое ничтожество у насъ личности, здѣсь — указываетъ на нравственное ея ничтожество, происходящее отъ ошибочнаго пониманія психической жизни индивидуума и невѣрнаго отношенія къ внѣшнему міру. Эпоху конца шестидесятыхъ и начала семидесятыхъ годовъ Кавелинъ называетъ „нравственно растлѣнной“ (очевидно, рѣчь идетъ о писаревщинѣ и нигилизмѣ), а причину этого растлѣнія видитъ въ томъ, что „весь интересъ мысли перенесенъ въ наше время съ индивидуальности на общество; лицо отодвинуто съ перваго плана на послѣдній... Характеръ и направленіе современныхъ воззрѣній не только выражаютъ ничтожество лица, но и возводятъ его въ принципъ, въ теорію“... (этими словами Кавелинъ намекаетъ на увлеченіе Дарвиномъ, а еще ранѣе того—Боклемъ). Такое оскудѣніе индивидуальности ведетъ за собой прежде всего упадокъ философіи—„умозрѣніе—бранное слово“,—отрицаніе свободы воли, детерминизмъ (впрочемъ Кавелинъ смѣшиваетъ его съ фатализмомъ). А все это въ свою очередь приводитъ къ тому, что „личность, какъ нравственный дѣятель, сходитъ, если уже не сошла, со сцены“. Единственный исходъ Кавелинъ видитъ въ интенсивномъ развитіи философіи и психологіи: это поставитъ индивидуальность опять въ центрѣ міра, ибо всѣ увидятъ и вспомнятъ, что „безъ психической жизни нѣтъ науки, нѣтъ и личности: знаніе возникаетъ изъ человѣка, въ немъ и для него существуетъ“. Въ этомъ и „Задачи психологіи“, поставленныя себѣ Кавелинымъ („Собр. сочин.“; III, 375, 379, 383, 385, 388, 613 и др.). Небезъинтересно будетъ прибавить къ этому, что исконный противникъ Кавелина, Ю. Самаринъ, вполнѣ согласился съ такой, по его выраженію, теоріей „оскудѣнія или исхуданія личности“, хотя и оговорился, что по его мнѣнію Ка-

велинъ вмѣсто рецепта предлагаетъ отраву—абсолютныя нормы философіи; здѣсь Ю. Самаринъ не безъ ироніи намекаетъ на то, что эти абсолютныя нормы Кавелинъ отрицалъ въ спорѣ съ нимъ въ 1847 г.

Какъ бы то ни было, но семидесятымъ годамъ предстояла трудная задача разобраться во всѣхъ противорѣчіяхъ шестидесятниковъ и ихъ эпигоновъ въ родѣ писаревцевъ. Экономическія воззрѣнія Чернышевскаго и его соціальныя теоріи—съ одной стороны; разрушеніе эстетики Писаревымъ и его очевидныя симпатіи къ личности—съ другой; затѣмъ теоріи самосовершенствованія и вопросы о томъ, „какъ жить свято" писаревцевъ; наконецъ ихъ же стремленіе переложить дарвинизмъ въ соціологію и окончательно подчинить интересы индивида благу вида—вотъ въ короткой схемѣ весь тотъ сложный узелъ вопросовъ, который надо было распутать семидесятымъ годамъ. Узелъ этотъ отчасти распуталъ, отчасти разрубилъ одинъ изъ замѣчательнѣйшихъ семидесятниковъ, талантливѣйшій преемникъ публицистовъ шестидесятыхъ годовъ, Михайловскій. О немъ рѣчь будетъ ниже; теперь мы только въ общихъ чертахъ остановимся на томъ, какъ разрѣшили семидесятые годы рядъ вопросовъ, поставленныхъ предыдущимъ десятилѣтіемъ.

Прежде всего семидесятники свергли съ себя иго писаревщины и возстановили въ прежнемъ значеніи старыя слова: убѣжденія, теоріи, идеалы. Долой теоріи и идеалы! — упорно повторяли писаревцы; „читатель, зажмите ротъ тому, кто вамъ говоритъ это!"— такъ отвѣтили семидесятники (Михайловскій; I, 644) и доказали, что безъ прочнаго теоретическаго базиса нѣтъ возможности плодотворно „дѣлать дѣло". Прежде и впереди всего должно ставить цѣльную, гармоническую теорію, разработанное міровоззрѣніе, безъ котораго вы запутаетесь въ самыхъ несложныхъ практическихъ вопросахъ; „добывайте же себѣ этотъ базисъ, добывайте во что бы то ни стало и прежде всего"... (Ibid.). А изъ такого признанія теоріи неизбѣжно вытекала и необходимость цѣли, „общаго идеала": только идеалъ можетъ дать обоснованіе реальному и плодотворному труду. Писаревщина, отрицая цѣль и идеалы, вмѣсто нихъ преклонилась предъ идолами, и этими идолами для нея были тѣ узкія формулы и девизы, которые она возвела въ принципы и которымъ слѣдовала буквально. Возстановивъ значеніе теоріи и идеала, семидесятники направили свои удары противъ теоріи самосовершенствованія, которая безсильна разрѣшить вопросъ о личности и обществѣ, являясь только ультра-индивидуалистическимъ мѣщанствомъ. Стремленіе къ личному

совершенству — и это доказали семидесятники — никоимъ образомъ не въ состояніи разрѣшить вопросъ о голодныхъ и раздѣтыхъ, и не такимъ путемъ можно уплатить народу тотъ долгъ, о которомъ говорилъ еще Писаревъ (въ „Реалистахъ"). Признаніе этого долга— это основная мысль семидесятыхъ годовъ; попытка отыскать способъ выплатить его—въ этомъ вся задача, въ этомъ узелъ вопроса. Семидесятники разрубили этотъ узелъ, *отождествивъ интересы личности и народа*; впослѣдствіи намъ придется подробно остановиться на этой формулѣ, которая одновременно и высоко ставила личность и признавала права общества: въ этой формулѣ — наиболѣе законченная, наиболѣе замѣчательная попытка рѣшенія проблемы индивидуализма во всей русской литературѣ XIX вѣка. „Мы, интеллигенція,—говорили семидесятники,— представители индивидуализма, народъ—представитель коллективизма. Мы изображаемъ собою личное Я, народъ—Я общественное. Въ сущности это два полюса противоположныхъ міровоззрѣній, которые должны быть изслѣдованы, изучены, установлены и затѣмъ соглашены, какъ общій, основной и единый руководящій общественный принципъ" (Шелгуновъ, „Новый отвѣтъ на старый вопросъ", 1868 г.). Приведенная выше формула, данная Михайловскимъ, и есть именно попытка такого синтеза и соглашенія, попытка въ своемъ родѣ единственная и во всякомъ случаѣ не заимствованная изъ европейской соціологической литературы.

При этой попыткѣ синтеза семидесятники одинаково сурово отнеслись и къ ультра-индивидуализму теоріи самосовершенствованія, и къ анти-индивидуализму соціологическихъ обобщеній дарвинизма. Какимъ образомъ писаревщина могла соединять въ себѣ эти два противорѣчія—было объяснено тѣми же семидесятниками (см., напр., Михайловскій, IV, 63 и сл.): у писаревцевъ умъ былъ не въ ладу съ сердцемъ. Доводы соціологическаго дарвинизма казались имъ неопровержимыми, а внутреннее чувство тянуло ихъ къ личному совершенствованію и къ признанію верховенства личности надъ обществомъ. Нанеся ударъ теоріи самосовершенствованія, семидесятники не оставили въ сторонѣ соціологическій дарвинизмъ: мы увидимъ, какъ Михайловскій направилъ всѣ удары на эту крайне анти-индивидуалистическую теорію.

Еще два слова объ отношеніи семидесятыхъ годовъ къ эстетикѣ и мы закончимъ общій очеркъ главныхъ теченій, возстановившихъ забытыя слова и старые идеалы. Семидесятники поняли, что разрушать эстетику значитъ подавлять личность, не принося

пользы обществу, и намѣренно создавать между человѣкомъ и личностью искусственныя препятствія и противорѣчія. „Да и зачѣмъ тутъ противорѣчіе? Развѣ нельзя служить истинѣ и справедливости и въ то же время любоваться красотой звѣздъ и цвѣтовъ, искать женской ласки? *Пусть все живое живетъ и пусть во всю живетъ*“ (Михайловскій; VI, 616). Въ подчеркнутыхъ нами словахъ—девизъ семидесятниковъ, одна изъ главныхъ сторонъ ихъ міровоззрѣнія—ихъ убѣжденный, яркій индивидуализмъ, неизбѣжно заставившій ихъ признать законность, болѣе того—желательность и необходимость эстетики вообще. Какъ они относились къ искусству, главнымъ образомъ чистому искусству—это уже другой вопросъ; пока важно то, что они разрушили послѣдняго идола, поставленнаго шестидесятниками, и вновь возстановили эстетику въ ея значеніи.

Таково было въ самыхъ общихъ чертахъ міровоззрѣніе семидесятыхъ годовъ, на которомъ мы остановимся особенно подробно; но прежде чѣмъ перейти къ нему, мы сперва коснемся внѣшней стороны исторіи русской интеллигенціи семидесятыхъ годовъ, поскольку это намъ необходимо для дальнѣйшаго изученія исторіи русской общественной мысли.

Реакціонная правительственная политика второй половины шестидесятыхъ годовъ получила первое предостереженіе 4 апрѣля 1866 г. (выстрѣлъ Каракозова); этотъ выстрѣлъ и послѣдовавшій въ отвѣтъ на него знаменитый рескриптъ отъ 13-го мая того же года ознаменовали собой поворотный пунктъ и въ общественной и въ правительственной тактикѣ. Правительство рѣшительно и безповоротно вступило на путь репрессій и борьбы пушками противъ идей; общество окончательно убѣдилось въ безплодности всякихъ благонамѣренно-либеральныхъ мечтаній и не менѣе рѣшительно вступило на путь борьбы идеями противъ пушекъ. Недоставало только общепризнаннаго знамени, которое бы сплотило вокругъ себя одушевленныя желаніемъ побѣды массы русской интеллигенціи; вскорѣ такое знамя явилось, и мы увидимъ, что знаменосцемъ былъ Лавровъ, но это случилось уже около 1870 года; одновременно съ этимъ другое знамя поднялъ Бакунинъ—и первая половина семидесятыхъ годовъ (приблизительно до 1878 г.) ознаменовалась работой бакунистовъ и лавристовъ.

Коммунистическій анархизмъ Бакунина—это именно та „проселочная дорога“ русскаго самосознанія, та отдѣлившаяся отъ главнаго ствола вѣтвь, которой мы пока не можемъ удѣлить много вниманія. Интересно, что анархизмъ, этотъ типичный соціологическій

ультра-индивидуализмъ, никогда не былъ особенно популяренъ среди русской интеллигенціи, хотя, казалось бы, условія русской государственной жизни могли только создать почву чрезвычайно благопріятную для развитія идей анархизма. Протестомъ противъ государственнаго террора эпохи оффиціальнаго мѣщанства была, какъ мы видѣли, славянофильская теорія о Землѣ и Государствѣ, теорія типично анархистская. Бакунинъ, питомецъ той же эпохи оффиціальнаго мѣщанства, былъ прямолинейнѣе и послѣдовательнѣе славянофиловъ и договорилъ ихъ мысль до конца, вывелъ изъ нея всѣ логическія послѣдствія, но не могъ увлечь за собой русскую интеллигенцію. Правда, вліяніе Бакунина было очень сильно въ первой половинѣ семидесятыхъ годовъ, но нельзя не указать, что вліяніе это отражалось не столько на программѣ, сколько на тактикѣ бакунистовъ. Укажемъ кстати, что въ восьмидесятыхъ годахъ, въ эпоху общественнаго мѣщанства и усилившагося государственнаго гнета, анархизмъ Л. Толстого, какъ теорія, остался гласомъ вопіющаго въ пустынѣ: толстовство обратило главное вниманіе также на „тактику“ своего учителя, на внѣшнія, формальныя стороны его ученія. Въ настоящее время, когда почти всѣ наши политическія партіи произвели подсчетъ своихъ силъ, съ ясностью обнаружилось, что русскій анархизмъ, несмотря на славныя имена его родоначальниковъ—Бакунина, Кропоткина и др.; пока есть почти-что quantité négligeable... И причина этого для насъ ясна: *мы считаемъ анархизмъ характерно романтической концепціей*. Анархизмъ, выраженный въ реалистическихъ формахъ—неубѣдителенъ и мало доказателенъ; не убѣждая ума, онъ оставляетъ холоднымъ чувство. Иное дѣло анархизмъ, какъ романтическая концепція, напримѣръ, тотъ анархизмъ на религіозной почвѣ, который мы встрѣчаемъ у Достоевскаго: онъ несомнѣнно имѣетъ за собою будущность постольку, поскольку романтизмъ, какъ психологическая категорія, присущъ человѣку. Идеалисты конца XIX вѣка, эти русскіе романтики, были вполнѣ послѣдовательны, когда выставили на первый планъ своего міровоззрѣнія „мистическій анархизмъ“, заимствованный отъ Достоевскаго.

Къ сожалѣнію, мы не можемъ здѣсь остановиться на развитіи этой мимоходомъ отмѣченной нами мысли, съ которой мы, впрочемъ, еще встрѣтимся, говоря о Достоевскомъ; но, быть можетъ, и сказаннаго выше достаточно для объясненія, почему мы не останавливаемся подробно на Бакунинѣ, который такъ радикально рѣшалъ проблему

о личности и государствѣ [1]). Быть можетъ, также сказанное выше объясняетъ, почему, во-первыхъ, анархизмъ былъ только „проселочной дорогой“ въ исторіи развитія русской интеллигенціи, и почему, во-вторыхъ, только въ первой половинѣ семидесятыхъ годовъ Бакунинъ имѣлъ нѣкоторое вліяніе на русскую интеллигенцію. Первое очевидно: мы уже знаемъ, что русская интеллигенція XIX-го вѣка принадлежала почти цѣликомъ къ реалистическому типу, и анархизмъ, романтичный quand même, не могъ быть ея идеологіей; второе объясняется тѣмъ, что героическая русская интеллигенція первой половины семидесятыхъ годовъ таила въ себѣ и романтическія черты (въ томъ смыслѣ, въ какомъ можно найти романтическія черточки, напримѣръ, у Рахметова).

Дѣйствительно, если почти вся исторія русской интеллигенціи есть сплошной эпосъ, то въ семидесятыхъ годахъ мы имѣемъ, быть можетъ, кульминаціонную точку его, апогей эпической борьбы русской интеллигенціи съ темными силами. Героическое „хожденіе въ народъ“ русской интеллигенціи было фактическимъ отвѣтомъ общества вызову правительства въ рескриптѣ отъ 13-го мая 1866 г. Бакунисты и лавристы сошлись другъ съ другомъ на этомъ общемъ средствѣ для достиженія различныхъ цѣлей: бунтари бакунисты шли въ народъ для агитаціи, для воздѣйствія на народное „чувство“; культуртрегеры лавристы шли въ народъ для пропаганды, для воздѣйствія на „умъ“ народа. (Умъ или чувство?—на языкѣ русской легальной печати семидесятыхъ годовъ дилемма эта означала собою—пропаганда или агитація? лавризмъ или бакунизмъ?) Разумѣется, и въ томъ и въ другомъ случаѣ конечная цѣль была одна—соціальная революція, такъ что въ сущности разница между бакунистомъ и лавристомъ сводилась на нѣтъ при ихъ совмѣстной дѣятельности въ народѣ: „большинство бунтарей,—сообщаетъ въ своихъ цѣнныхъ „Воспоминаніяхъ“ Дебагорій-Мокріевичъ,—признававшихъ въ теоріи бунтарскую программу, потомъ, когда двинулись въ народъ, на практикѣ своей дѣятельностью нисколько не отличались отъ пропагандистовъ, и подобно имъ занимались распространеніемъ революціонныхъ брошюръ въ народѣ“...

„Хожденіе въ народъ“—терминъ этотъ принадлежитъ Бакунину. Идти въ народъ надо для агитаціи; надо использовать то революціонное настроеніе, которое, по мнѣнію Бакунина, присуще рус-

[1]) Въ особомъ изслѣдованіи мы подробно остановимся въ ближайшемъ будущемъ на намѣченныхъ здѣсь вопросахъ.

скому народу; роль агитатора заключается только въ уясненіи народнаго сознанія, въ организаціи народныхъ силъ. Лавровъ съ своей стороны считалъ хожденіе въ народъ необходимымъ для революціонной пропаганды среди народа; надо создать въ народѣ отнюдь не присущее ему революціонное настроеніе, надо создать въ деревнѣ кадры сознательныхъ борцовъ за освобожденіе. Надо замѣтить однако, что, говоря объ „освобожденіи“, и Лавровъ, и Бакунинъ имѣли въ виду не политическій, а соціальный переворотъ; и лавристы и бакунисты (послѣдніе въ особенности) не только не считали возможной и желательной политическую реформу, хотя бы какъ предисловіе къ соціальной, но, наоборотъ, рѣзко противополагали соціальное политическому *Приматъ соціальнаго надъ политическимъ*— эта мысль, какъ мы увидимъ, характерна для первой половины семидесятыхъ годовъ, для періода „народничества“ въ узкомъ смыслѣ, для періода хожденія въ народъ.

Извѣстно, что хожденіе въ народъ, какъ массовое явленіе, началось около 1872 г. и продолжалось приблизительно шесть лѣтъ. Въ 1874 году правительство учинило страшный разгромъ всѣхъ „деревенщиковъ“ и „троглодитовъ“ (какъ ихъ тогда называли), но это не остановило предпринятаго движенія. Вообще хожденіе въ народъ, какъ массовое явленіе, прекратилось не столько вслѣдствіе репрессивныхъ мѣръ правительства, сколько изъ-за разочарованія въ результатахъ пропаганды и бунтарства. Что дало бунтарство?— наиболѣе крупнымъ его дѣломъ была знаменитая „чигиринщина“, (1877 г.), о которой сами устроители ея вспоминали впослѣдствіи безъ всякаго удовольствія и которая была рѣзко осуждена даже самимъ Бакунинымъ. Что дала пропаганда?—Нельзя, конечно, отрицать ея результатовъ, но нельзя также отрицать и того, что результаты эти были далеко не таковы, какіе ожидались раньше. И это несомнѣнно сильно способствовало охлажденію русской интеллигенціи къ хожденію въ народъ, какъ къ возможному средству побѣды. „Народники“—и бунтари и пропагандисты—думали, что достаточно двухъ-трехъ лѣтъ, или въ крайнемъ случаѣ пяти-шести, чтобы своимъ хожденіемъ въ народъ подвинуть его на соціальную революцію или образовать въ немъ солидные революціонные кадры. Такъ, напримѣръ, Лавровъ (уже въ 1875 году) рисовалъ передъ русской интеллигенціей слѣдующую заманчивую картину результатовъ хожденія въ народъ: пусть первоначальная численность революціонной арміи—сто человѣкъ, пусть ежегодно интеллигенція выдѣляетъ изъ своей среды новыхъ сто человѣкъ, пусть изъ нихъ только половина

способна посвятить себя хожденію въ народъ. Пусть, далѣе, изъ этой половины три четверти ежегодно будутъ изъяты изъ обращенія попечительнымъ начальствомъ; пусть каждый пропагандистъ изъ интеллигенціи пріобрѣтаетъ въ годъ двухъ товарищей изъ народа, а каждый пропагандистъ изъ народа присоединитъ къ себѣ ежегодно шесть человѣкъ, причемъ ежегодно гибнетъ ихъ одна восьмая часть. Всѣ эти допущенія оцѣниваютъ чрезвычайно скромно возможные результаты хожденія въ народъ; но, принявъ эти допущенія, не трудно вычислить вслѣдъ за Лавровымъ, что черезъ шесть лѣтъ послѣ начала хожденія интеллигенціи въ народъ численность революціонной арміи возрастаетъ отъ ста человѣкъ до тридцати шести тысячъ. Пусть ихъ будетъ даже втрое меньше,—допускаетъ Лавровъ, — но „если мы представимъ себѣ послѣ небольшого періода шести лѣтъ 10.000 сознательныхъ руководителей народнаго движенія, которые..... окружены *несравненно большимъ* числомъ лицъ, готовыхъ каждую минуту идти за ними, чтобы свалить представителей власти и капитала, то передъ нами такая почтенная революціонная армія, которая въ опредѣленную минуту можетъ дѣйствительно совершить историческое дѣло“...

Прошло шесть лѣтъ послѣ начала массоваго хожденія въ народъ, причемъ въ „хожденіи“ этомъ участвовали не десятки интеллигентовъ, какъ предполагалъ Лавровъ, а сотни и тысячи... И однако никакой „революціонной арміи“ не оказалось въ наличности; оказалось зато, что цифры, не опирающіяся на реальность, сами по себѣ, а жизнь — сама по себѣ... Къ 1878 году уже вполнѣ выяснилось разочарованіе интеллигенціи въ возможности вызвать путемъ хожденія въ народъ немедленную *соціальную* революцію; все болѣе и болѣе выяснялась необходимость предварительной борьбы за *политическую* свободу... Начали раздаваться отдѣльные голоса „конституціоналистовъ“, „политиковъ“ (въ первой половинѣ семидесятыхъ годовъ эти наименованія считались насмѣшливыми и оскорбительными); голоса эти, сперва единичные, мало-по-малу становились все громче и слышнѣе.

Уже съ 1876 года Ткачевъ проповѣдывалъ въ своемъ „Набатѣ“ политическую революцію, съ терроромъ въ видѣ оружія борьбы, но голосъ его звучалъ тогда одиноко. Въ томъ же 1876 году возникла организація „Земля и Воля“, объединившая въ себѣ разрозненныя группы народниковъ-бунтарей. Для насъ теперь ясно, что землевольцы, сами того не сознавая, вели съ правительствомъ борьбу прежде всего на политической почвѣ. Когда движеніе въ

народъ кончилось внѣшней неудачей, то настала пора признать это безъ обиняковъ; сама жизнь заставила русскую интеллигенцію отвергнуть противопоставленіе соціальнаго политическому, и Михайловскій однимъ изъ первыхъ пришелъ къ идеѣ неразрывности „политики“ и „соціализма“. Вообще, начиная съ 1878 г., русская интеллигенція быстро приходитъ къ мысли о необходимости борьбы за политическую реформу; этотъ 1878 г. былъ годомъ окончательнаго перелома въ эволюціи русской общественной мысли этой эпохи; съ 1878 года начинается вторая половина семидесятыхъ годовъ, которую характеризуютъ слѣдующія положенія: часть силъ интеллигенціи должна быть удѣлена на политическую борьбу, причемъ однако Учредительное Собраніе требуется лишь для проведенія соціальной реформы; средствомъ же для политической борьбы, примѣнительно къ русскимъ условіямъ, признается терроръ.

24 янв. 1878 г. имѣлъ мѣсто первый актъ терроризма (выстрѣлъ Засуличъ), сильно способствовавшій дальнѣйшему развитію общественной мысли въ вышеуказанномъ направленіи. Дѣйствительно, вѣдь терроръ есть характерное оружіе именно политической борьбы; этого не хотѣли признать троглодиты-народники, но вынуждены были смириться передъ очевидностью. „Русская революція — пытались доказывать они — имѣетъ исключительно соціальный характеръ, мы не хотимъ конституціи, она наложитъ только новое ярмо на народъ, а потому мы уклоняемся отъ политической борьбы: убійства же имѣютъ просто характеръ самозащиты“... Михайловскому не стоило никакого труда разбить эту слабую аргументацію, что онъ и сдѣлалъ въ своихъ „Политическихъ письмахъ соціалиста“. Терроръ — заявляетъ Михайловскій — есть просто особый родъ политической борьбы, одинаково пригодный и для соціалистовъ и для либераловъ, и для революціонеровъ и для реакціонеровъ. „Нѣтъ, ваши убійства не заключаютъ въ себѣ ничего соціалистическаго. Это актъ чисто-политической борьбы... Не такія ничтожества, какъ Гейкингъ или Треповъ, мѣшаютъ вашей дѣятельности, а весь русскій политическій строй въ цѣломъ“... (письмо второе; „Народная Воля“ 1879 г., № 3).

„Такъ говорилъ я съ нашими революціонерами много времени тому назадъ“, — прибавляетъ Михайловскій; и такіе взгляды, считавшіеся раньше еретическими и возбуждавшіе насмѣшки, дѣлаются теперь, около 1878 г., все болѣе и болѣе признаваемыми. Правда, осталась непримиримая кучка народниковъ-бунтарей, но она таяла съ каждымъ днемъ; и хотя на почвѣ этого спора совершилось распаденіе „Земли и Воли“, однако послѣ этого распаденія всѣ круп-

ныя силы сконцентрировались вокругъ „Народной Воли“, идеологомъ которой, хотя и не оффиціальнымъ, былъ Михайловскій.

О распаденіи „Земли и Воли“ на „Народную Волю“ и „Черный Передѣлъ“ намъ придется еще говорить впослѣдствіи (см. ниже, гл. VI); теперь укажемъ только, что распаденіе это совершилось на знаменитомъ липецко-воронежскомъ съѣздѣ 1879 г. Характеризуя задачи, поставленныя на липецкомъ съѣздѣ, Желябовъ указываетъ: „основное убѣжденіе было такое, что соціально-революціонная партія.... должна удѣлить часть своихъ силъ на политическую борьбу“... Не прошло и года послѣ липецко-воронежскаго съѣзда, какъ уже многіе убѣжденные бунтари-народники всецѣло присоединились къ точкѣ зрѣнія „Народной Воли“ и, быть можетъ, даже чрезмѣрно перегнули свое міровоззрѣніе въ противоположную сторону, замѣнивъ былой приматъ соціальнаго надъ политическимъ ярко выраженнымъ приматомъ политическаго надъ соціальнымъ. Дебагорій-Мокріевичъ категорически заявлялъ впослѣдствіи, что „еще недавно мы игнорировали политику ради экономики, а теперь мы не можемъ говорить даже объ одновременномъ преслѣдованіи двухъ задачъ... Мы пойдемъ рука объ руку съ либералами, и для насъ будутъ людьми чуждыми всѣ, кто не поставитъ въ своей программѣ на *первый планъ* политической свободы“...

Не надо забывать однако, что для большинства народовольцевъ политическая свобода была только ближайшей, но отнюдь не конечной цѣлью; иначе говоря, она въ сущности была только средствомъ, временно играющимъ роль цѣли. Желябовъ выразилъ это какъ нельзя яснѣе въ своемъ письмѣ къ Драгоманову черезъ нѣсколько мѣсяцевъ послѣ липецкаго съѣзда. „Таково положеніе вещей,—пишетъ Желябовъ,—что исходишь отъ реальныхъ интересовъ крестьянства, признаешь его экономическое освобожденіе за существеннѣйшее благо, а ставишь ближайшей задачей требованія политическія, видишь спасеніе въ распаденіи имперіи на автономныя части и требуешь Учредительнаго Собранія“... Вмѣсто былого примата соціальнаго надъ политическимъ, народовольцы провозгласили, какъ видимъ, новый лозунгъ: къ соціальному черезъ политическое! и мы уже указывали, что въ этомъ отношеніи Михайловскій былъ яркимъ представителемъ народовольчества. Начиная съ середины семидесятыхъ годовъ, онъ неустанно требовалъ созыва земскаго собора (понимай: Учредительнаго Собранія), предсказывалъ, что если правительство не созоветъ выборныхъ отъ русской земли, то „въ странѣ долженъ возникнуть *тайный комитетъ общественной без-*

опасности"... И дѣйствительно, возникъ исполнительный комитетъ партіи Народной Воли... Обращаясь въ другую сторону, въ сторону чуждающихся всякой политики русскихъ соціалистовъ, Михайловскій не менѣе энергично требовалъ отъ нихъ признанія необходимости политической борьбы. „Вы боитесь конституціоннаго режима въ будущемъ,—говорилъ имъ Михайловскій,—потому что онъ принесетъ съ собой ненавистное иго буржуазіи. Оглянитесь: это иго уже лежитъ надъ Россіей... Европейской буржуазіи самодержавіе—помѣха, нашей буржуазіи оно — опора. Въ Европѣ политическая свобода была провозглашена уже послѣ того, какъ сложилось крѣпкое, организованное умственно и матеріально, сильное третье сословіе. Въ этомъ горе Европы и урокъ намъ. У насъ политическая свобода должна быть провозглашена прежде, чѣмъ буржуазія настолько сплотится и окрѣпнетъ, чтобы не нуждаться въ самодержавномъ царѣ и его эманаціяхъ... Отстраняясь отъ политической борьбы, задержали ли вы развитіе буржуазіи? Нѣтъ, вы помогли ему, потому что, чѣмъ самодержавнѣе исправникъ, тѣмъ легче кулаку грабить"... (см. цитированныя выше „Политическія письма соціалиста"). Вопроса объ отношеніи семидесятыхъ годовъ къ нарождающейся русской буржуазіи мы еще коснемся ниже, теперь же мы только хотѣли подчеркнуть, что народовольцы вообще, а Михайловскій въ частности, еще въ серединѣ семидесятыхъ годовъ твердо установили положеніе о необходимости синтеза „соціализма" и „политики". Впослѣдствіи русскіе марксисты девяностыхъ годовъ отождествили соціальное съ политическимъ своимъ заявленіемъ, что „всякая классовая борьба есть борьба политическая"; это было выраженіемъ въ новой формѣ стараго народовольческаго положенія — „къ соціальному черезъ политическое!", положенія, на которомъ нѣкогда строилъ свою теорію и замѣчательнѣйшій изъ декабристовъ, Пестель.

Впослѣдствіи мы еще вернемся къ исторіи „Народной Воли", а теперь только вкратцѣ отмѣтимъ дальнѣйшіе этапные пункты второй половины семидесятыхъ годовъ. 1-ое марта 1881 г. знаменуетъ собою апогей успѣха, достигнутаго народовольцами, и въ то же время начало разложенія этой партіи. Ветераны гибли одинъ за другимъ, а притокъ новыхъ силъ прекращался: наступали „восьмидесятые годы"... Желябовъ какъ-то отмѣтилъ съ обычной ему проницательностью мысли, что революціонеры конца семидесятыхъ годовъ „жили на капиталъ"... Въ 1883-мъ году почти всѣ выдающіеся народовольцы были уже въ рукахъ правительства, которое именно съ 1883-го года придаетъ своей внутренней политикѣ рѣзко-

опредѣленный реакціонный курсъ. Отчаянная попытка Германа Лопатина возсоздать „Народную Волю“ не могла увѣнчаться успѣхомъ; еще болѣе можно сказать это о позднѣйшихъ попыткахъ середины восьмидесятыхъ годовъ. Народовольчество умерло и конецъ его—конецъ семидесятыхъ годовъ.

Отъ исторіи русской интеллигенціи въ семидесятыхъ годахъ вернемся опять къ исторіи русской общественной мысли, отъ группировки партій—къ характеристикѣ міровоззрѣній. Что касается общаго міровоззрѣнія, характернаго для этой эпохи, то ниже мы познакомимся съ теоріями Лаврова и детально разберемъ міровоззрѣніе наиболѣе выдающагося изъ семидесятниковъ—Михайловскаго. Теперь намъ достаточно указать въ самыхъ общихъ чертахъ, что основнымъ міровоззрѣніемъ семидесятыхъ годовъ мы считаемъ именно *критическое народничество* Михайловскаго, народничество не въ узкомъ смыслѣ „троглодитства“, отмѣченнаго выше, а въ смыслѣ теорій того „русскаго соціализма“, родоначальникомъ котораго былъ Герценъ и главнымъ теоретикомъ—Чернышевскій. Мы увидимъ, что, отвергнувъ доктрины конца шестидесятыхъ годовъ, русская интеллигенція снова вернулась къ историко-философскимъ построеніямъ Герцена и къ экономическимъ теоріямъ Чернышевскаго; мы увидимъ, какъ мало-по-малу догматико-оптимистическое народничество Герцена замѣнялось пессимистическимъ, но критическимъ народничествомъ семидесятыхъ годовъ; мы увидимъ, наконецъ, какъ въ этомъ критическомъ народничествѣ Михайловскаго „русскій соціализмъ“ достигъ своего наиболѣе полнаго развитія и пышнаго расцвѣта, такъ что всѣ другія фракціи народничества, существовавшія въ семидесятыхъ годахъ (народничества *не* критическаго, принимающаго *мнѣнія* народа во главу угла своего міровоззрѣнія), являются уже разложеніемъ народничества. Журналъ „Недѣля“, Юзовъ-Каблицъ, а отчасти Достоевскій и Л. Толстой—все это до нѣкоторой степени эпигоны народничества, которое достигло своего зенита только въ „Отечественныхъ Запискахъ“ и въ произведеніяхъ Михайловскаго. Только на этомъ критическомъ народничествѣ мы сосредоточимъ свое вниманіе.

Основное убѣжденіе народничества заключалось, какъ мы знаемъ, въ томъ, что Россія можетъ пойти по своему, особому пути экономическаго развитія, опираясь на общину и на обычное право народа: это центральное положеніе Герцена перешло цѣликомъ и въ критическое народничество, съ той только разницей, что слѣпая вѣра Герцена обратилась въ семидесятыхъ годахъ въ осто-

рожно принимаемый научный тезисъ. Критическое народничество питало надежду на возможность особаго пути развитія Россіи, но никогда не возводило эту надежду въ догматъ; чѣмъ дальше шло время, тѣмъ болѣе и болѣе критически относилось народничество къ этому пункту своей программы. И именно въ этой необходимости своими же руками подрывать одинъ изъ устоевъ своего міровоззрѣнія заключалась вся внутренняя трагедія критическаго народничества: община разлагалась и дифференцировалась, и этого не могли не признавать наиболѣе чуткіе изъ народниковъ (Михайловскій, Глѣбъ Успенскій, Салтыковъ). Внѣшняя трагедія народничества была, быть можетъ, еще тяжелѣе внутренней: это было полное непониманіе народомъ задачъ интеллигенціи и не менѣе полная „немыслимость" для интеллигенціи вѣковой точки зрѣнія русскаго народа. Вслѣдствіе этого героическое „хожденіе въ народъ" привело къ самымъ печальнымъ результатамъ и унесло не одну тысячу молодыхъ жизней; трагизмъ положенія русскаго интеллигента, отмѣченный еще Герценомъ, всегда заключался во враждебномъ отношеніи къ нему того самаго народа, за котораго онъ отдавалъ всѣ свои силы и жизнь. Краснорѣчивыми иллюстраціями этого факта могутъ служить разсказы Глѣба Успенскаго (напр., „На травкѣ", „Богъ грѣхамъ терпитъ", „Подозрѣваемые"). Почему русская интеллигенція такъ увлеклась героической жертвой себя на благо народа? Это была всесильная реакція писаревщинѣ и теоріямъ мыслящихъ реалистовъ, которые, признавая свой долгъ народу, считали возможнымъ уплатить его личнымъ совершенствованіемъ. „Кающіеся дворяне" семидесятыхъ годовъ не могли довольствоваться столь малой и легкой уплатой; они отдали всѣхъ себя на непосредственное служеніе тому же народу.

Въ шестидесятыхъ годахъ на арену общественной жизни Россіи „пришелъ разночинецъ"; около того же времени окончательно опредѣлился типъ „кающагося дворянина", особенно характеризующаго семидесятые годы. Оба эти типа впервые анализированы Михайловскимъ (ему же принадлежатъ и самые термины) и до сихъ поръ еще этотъ анализъ остается непревзойденнымъ по тонкости и силѣ. Что такое кающійся дворянинъ? и когда онъ впервые появился? Въ сущности обозначился этотъ типъ еще въ XVIII столѣтіи. Дѣйствительно, уже въ Радищевѣ мы видѣли глубоко искреннее сознаніе своей вины передъ народомъ: „звѣри алчные, пьявицы ненасытныя, что крестьянину мы оставляемъ?"... И отъ Радищева это теченіе идетъ черезъ Нпина, черезъ декабристовъ, черезъ людей

тридцатыхъ и сороковыхъ годовъ—къ великому дню 19-го февраля 1861 г. До этого дня дворяне—западники, славянофилы, лишніе люди и т. п.—работали во имя освобожденія народа; съ этого дня они стали работать для счастья народа, ибо на вопросъ „народъ освобожденъ, но счастливъ ли народъ?"—не могло быть двухъ разныхъ отвѣтовъ. Болѣе того, именно послѣ освобожденія народа интеллигентовъ-дворянъ стало особенно мучить сознаніе угнетенности и приниженности положенія этого народа; виновными въ этомъ они безъ всякаго колебанія признали себя—и началась тяжелая расплата. Тогда и опредѣлился окончательно типъ кающагося дворянина; впервые онъ выразился въ Писаревѣ, а точка зрѣнія кающагося дворянина отразилась въ статьѣ послѣдняго „Реалисты". Писаревъ образно описываетъ воспитаніе барченка-помѣщика, будущаго кандидата въ кающіеся дворяне. Папаша продаетъ обозы пшеницы и на эти деньги его нѣжный отпрыскъ получаетъ гувернера, книги, глобусы, аспидныя доски, перья, а впослѣдствіи ежегодно поглощаетъ горы пшеницы, обращенной въ костюмы, въ театральные билеты, въ профессорскія лекціи... Вотъ наконецъ молодой дворянинъ начинаетъ соображать, что каждая четверть пшеницы есть эквивалентъ труда, и труда народнаго; если онъ достаточно развитъ, то его не минетъ такое разсужденіе: „я взялъ взаймы чужой трудъ; теперь надо же уплачивать этотъ долгъ" (Писаревъ; Сочиненія, IV, 121—3). Сознаніе своего *долга народу* есть первый признакъ кающагося дворянина. Какъ уплатить этотъ долгъ? Мы знаемъ, что на это Писаревъ отвѣчалъ теоріей самосовершенствованія, а семидесятники—теоріей хожденія въ народъ и міровоззрѣніемъ критическаго народничества. Дѣло пока не въ рѣшеніи вопроса, а въ самой его постановкѣ. „Если я, «интеллектуальный» человѣкъ, созналъ, что интеллектъ мой и всѣ связанныя съ нимъ наслажденія куплены цѣною «пота многихъ», то каково должно быть мое поведеніе?"—вотъ въ чемъ кардинальный вопросъ (Михайловскій, Сочиненія; III, 488).

Семидесятники-практики рѣшали этотъ вопросъ хожденіемъ въ народъ, теоретики—своеобразнымъ и характернымъ построеніемъ міровоззрѣнія. Здѣсь мы пользуемся случаемъ подчеркнуть еще разъ одно изъ основныхъ положеній семидесятыхъ годовъ, заключающееся *въ предпочтительности соціальныхъ реформъ передъ политическими;* съ этимъ приматомъ соціальныхъ реформъ мы уже встрѣчались у Герцена, такъ что критическое народничество только окончательно формулировало и воплотило носившуюся въ воздухѣ идею. При-

нятіе такого положенія уже само по себѣ было отчасти уплатой долга кающимся дворяниномъ народу, и въ этой своей части критическое народничество несомнѣнно было идеологіей кающагося дворянства. Конечно, интеллигенція желала и ждала политическихъ реформъ (свободы совѣсти, свободы слова, свободы личности и человѣка), но *если* эти реформы будутъ служить только благу интеллигенціи, а не народа, то не нужно этихъ реформъ и новыхъ правъ. „Да будутъ они прокляты, *если* они не только не дадутъ намъ возможности разсчитаться съ долгами, но еще увеличатъ ихъ!" (Ib., I, 869). Крайнее проявленіе этой мысли увѣковѣчилось въ знаменитой и теперь уже затасканной фразѣ: „пусть сѣкутъ! мужика сѣкутъ же"... (см. Ib., IV, 949—952); эта фраза, которую, конечно, только очень неостроумные люди могли понимать буквально, показываетъ, что кающіеся дворяне семидесятыхъ годовъ готовы были отказаться отъ политическихъ реформъ, отъ всякаго увеличенія своихъ правъ, *если* они въ свою очередь увеличатъ долгъ народу. Въ этомъ подчеркнутомъ нами „если"—вся загадка, дѣйствительно, могутъ ли прогрессивныя политическія реформы отрицательно повліять на соціальное положеніе народа и увеличить рознь между нимъ и интеллигенціей?—Болѣе того: могутъ ли соціальныя реформы быть выполнены сами по себѣ, независимо отъ реформъ политическихъ? Народники не колеблясь отвѣчали на это утвердительно, и этотъ отвѣтъ—особенно подчеркиваемъ это—былъ неразрывно связанъ съ ихъ вѣрой въ возможность особаго пути развитія Россіи. И въ этомъ опять-таки была тяжелая и горькая ошибка народничества, ибо соціальныя реформы могутъ стоять крѣпко только подъ покровомъ реформъ политическихъ, а политическія, въ свою очередь, прочно стоятъ только на фундаментѣ соціальныхъ реформъ.

Эта сторона міровоззрѣнія критическаго народничества—всецѣло дѣло рукъ кающихся дворянъ; разночинцы не могли раздѣлять такой точки зрѣнія. Дѣйствительно, совѣсть разночинца была спокойна, на немъ не лежало никакого долга народу, ему не въ чемъ было каяться. Кающійся дворянинъ испытывалъ „чувство *личной* отвѣтственности за свое *общественное* положеніе" (Ibid., IV, 279), разночинецъ, наоборотъ, могъ признавать только чувство общественной отвѣтственности за свое личное положеніе. Именно поэтому разночинецъ проклиналъ общественные порядки и условія, исковеркавшіе и изломавшіе его жизнь, и стремился къ ихъ измѣненію; кающійся же дворянинъ сперва обращалъ главное вниманіе на самосовершенствованіе, желая искупить свою вину святостью личной

жизни; отсюда и его пренебреженіе къ политическимъ реформамъ („если...“ и т. д.), чего не могло быть въ разночинцѣ. Все это привело къ тому, что въ концѣ шестидесятыхъ годовъ кающіеся дворяне увлеклись теоріями Писарева, который пытался механически соединить основныя точки зрѣнія и кающихся дворянъ и разночинцевъ. Но хотя между кающимися дворянами и разночинцами и были точки соприкосновенія, однако, вообще говоря, точки зрѣнія ихъ были глубоко различны. Михайловскій, прошедшій въ шестидесятыхъ годахъ и черезъ идеологію кающихся дворянъ и черезъ писаревщину, высказываетъ, что отъ окончательнаго погруженія въ послѣднюю его (и вообще кающагося дворянина) спасъ разночинецъ. Если кающіеся дворяне поставили во главу угла принципъ о приматѣ соціальнаго и о зловредности политическаго, то разночинцы первыми должны были взбунтоваться противъ такой мысли. Они и взбунтовались, и бунтъ этотъ отмѣчаетъ собою границу между двумя половинами семидесятыхъ годовъ. Первая половина семидесятыхъ годовъ отмѣчена вліяніемъ кающагося дворянства: это эпоха хожденія въ народъ, эпоха бунтарства и троглодитства; вторая половина семидесятыхъ годовъ отмѣчена вліяніемъ разночинства: это эпоха политической борьбы, борьбы за свободу. Такая формула, конечно, слишкомъ лапидарна и не можетъ пониматься буквально; надо имѣть въ виду, что кающіеся дворяне пошли рука объ руку съ разночинцами во второй половинѣ семидесятыхъ годовъ въ области практической работы; въ области же теоріи оба эти теченія сошлись въ критическомъ народничествѣ, такъ какъ *интересы народа* были тѣмъ опорнымъ пунктомъ, на которомъ могли сойтись и разночинецъ и кающійся дворянинъ: „интересы народа стали намъ (т.-е. разночинцамъ и кающимся дворянамъ) дороги по двумъ различнымъ причинамъ: однимъ — по близости къ народу, другимъ — по оторванности отъ него“ (Ibid., III, 772; см. еще II, 623, 647—8, 649; IV, 322; VI, 348 и др.). Оба эти типа создали одно общее міровоззрѣніе, на различныхъ частяхъ котораго легко прослѣдить большее или меньшее вліяніе той или другой стороны; но теперь же необходимо еще разъ подчеркнуть главную разницу между воззрѣніями этихъ двухъ частей интеллигенціи. Дѣло заключается въ ультра-индивидуализмѣ разночинцевъ и въ анти-индивидуализмѣ кающихся дворянъ.

Дѣйствительно, кающихся дворянъ характеризуютъ главнымъ образомъ два принципа: *приматъ соціальнаго надъ политическимъ*, а также *приматъ соціальнаго надъ индивидуальнымъ*. Послѣднему

не противорѣчитъ ихъ постоянное стремленіе къ личному самосовершенствованію, которое считалось только средствомъ для скорѣйшей расплаты съ моральными долгами и для достиженія соціальнаго идеала. Слишкомъ очевидно, что оба эти примата носятъ вполнѣ антииндивидуалистическій характеръ: согласно первому примату, этическія права личности (ибо элементарныя политическія права суть прежде всего этическія, и само право есть minimum этики) приносились въ жертву Молоху „общаго блага", т.-е. соціальнымъ идеаламъ, а согласно второму примату соціальные идеалы считались главной цѣлью, поставленной передъ индивидуальностью. „Долгъ народу" стоялъ впереди всего и требовалъ отъ личности самообузданія и самосовершенствованія. Разночинцы стояли на діаметрально-противоположной точкѣ зрѣнія, признавая приматъ индивидуальнаго надъ соціальнымъ, въ чемъ они часто доходили до границъ ультраиндивидуализма, какъ мы это видѣли въ писаревщинѣ и нигилизмѣ. Михайловскій выразилъ все это своимъ знаменитымъ противопоставленіемъ совѣсти и чести: представителемъ работы совѣсти былъ кающійся дворянинъ, представителемъ работы чести—разночинецъ. Совѣсть и честь—понятія типически различныя. „Совѣсть требуетъ сокращенія бюджета личной жизни и потому въ крайнемъ своемъ развитіи успокаивается лишеніями, оскорбленіями, мученіями; честь, напротивъ, требуетъ расширенія личной жизни и потому не мирится съ оскорбленіями и бичеваніями... Работѣ совѣсти соотвѣтствуютъ обязанности, работѣ чести—права" (Ibid., V, 115). Однако и самъ Михайловскій указываетъ, что „работа совѣсти и работа чести отнюдь не исключаютъ другъ друга; между ними возможно практическое соглашеніе"... Оно и осуществилось въ семидесятыхъ годахъ: *критическое народничество было синтезомъ анти-индивидуалистической идеологіи „уязвленной совѣсти" кающихся дворянъ и ультра-индивидуалистической идеологіи „возмущенной чести" разночинцевъ.*

И кающіеся дворяне и разночинцы сошлись другъ съ другомъ въ своемъ пониманіи интересовъ народа. „Народъ освобожденъ, но счастливъ ли народъ?"—вотъ центральный вопросъ интеллигенціи семидесятыхъ годовъ, и отвѣтъ на него могъ быть только отрицательнымъ. Человѣкъ освобожденъ, нужно освобождать личность въ народѣ — таковъ былъ боевой кличъ новой эпохи. „Вообще я думалъ,—разсказываетъ про себя Тяпушкинъ (изъ очерка Гл. Успенскаго „Волей-Неволей")—что потребуется масса народу, нужнаго въ то мгновеніе для освобожденной деревни на всякую потребу, на

службу началу обновленія, началу личности.—Да, я убѣдился тогда, что въ этомъ служеніи — начало нашей русской интеллигентной личности, начало нашего эгоизма“.

Служеніе народу было основой практическаго народничества, также какъ признаніе особаго пути развитія Россіи составляло фундаментъ народнической теоріи. Здѣсь возникалъ серьезный вопросъ: *какъ* служить народу? Служить ли его *интересамъ* или его *мнѣніямъ?* Критическое народничество стало на первую точку зрѣнія, догматическое народничество склонилось ко второй. Къ чему привела эта вторая точка зрѣнія—достаточно извѣстно: пришлось идеализировать народъ, пришлось догматически перенять совершенно чуждые интеллигенціи взгляды, пришлось изъ идеала сдѣлать себѣ идола; отсюда вышли и „опрощеніе“ Л. Толстого, и „почвенныя теоріи“ Достоевскаго, и идолопоклонничество толстовцевъ. Критическое же народничество поставило во главу угла интересы народа и выработало критерій для опредѣленія этихъ интересовъ. Прежде всего оно задалось вопросомъ, не поднимавшимся раньше: *что такое народъ*, какъ выдѣлить эту группу изъ разнокалибернаго состава націи? „Народъ — это мужикъ“, не задумываясь отвѣчали представители догматическаго народничества; „народъ — это трудъ“, отвѣтило народничество критическое. Кто трудится, тотъ принадлежитъ къ народу: интересы народа—это интересы труда. Этотъ критерій неразрывно связывался съ указаннымъ выше синтезомъ личности общества, заключавшимся въ отождествленіи интересовъ личности съ интересами народа. На ряду съ этимъ очевидно, что къ буржуазіи народничество относилось болѣе чѣмъ недружелюбно: буржуа и рантьеръ—это именно тотъ человѣкъ, который не входитъ въ народъ, ибо стрижка купоновъ — не трудъ. Въ этомъ буквальномъ смыслѣ народничество есть глубоко *анти-мѣщанская* теорія, ибо главнымъ желаніемъ его было именно недопущеніе буржуазіи и ея развитія въ Россіи, въ народѣ, въ общинѣ. Но въ этомъ была и трагедія народничества; такъ какъ именно въ семидесятыхъ годахъ буржуазія пустила въ Россіи крѣпкіе корни.

„Ясно видно, что внутренній процессъ гражданскаго развитія въ Россіи начнется не прежде, какъ съ той минуты, когда русское дворянство обратится въ буржуазію“—писалъ умирающій Бѣлинскій въ 1848 г. Процессъ этого обращенія начался вскорѣ послѣ 19 февраля 1861 г.: дворянство пошло на убыль и отчасти дѣйствительно принуждено было обратиться въ буржуазію; въ то же самое время начался процессъ образованія буржуазіи и въ нижнемъ

этажѣ зданія: происходило дифференцированіе въ самой общинѣ, и тамъ нарождался классъ деревенскихъ буржуа, кулаковъ и міроѣдовъ. Наконецъ въ шестидесятыхъ годахъ и купецъ получилъ право пріобрѣтенія земельной собственности въ деревнѣ, такъ что семидесятые годы характеризуются *усиленіемъ и ростомъ мѣщанства*, въ буквальномъ, сословномъ смыслѣ этого слова. Отмѣна крѣпостного права есть въ то же самое время начало перехода Россіи отъ натуральнаго хозяйства къ мѣновому и денежному (въ землевладѣльческомъ классѣ); отсюда и ростъ торговопромышленной буржуазіи семидесятыхъ годовъ. Какъ къ этому отнеслось народничество—мы уже знаемъ: начало „буржуазіи“ оно противопоставило началу „интеллигенціи“ (см., напр., Михайловскій; Сочин., V, 541—6). Въ семидесятыхъ годахъ интеллигенціи былъ страшенъ не „дикарь высшей культуры“, этическій мѣщанинъ, а представитель низшей культуры—„чумазый“, къ борьбѣ съ которымъ она призывала неустанно. „...Идетъ чумазый! идетъ, и на вопросъ: что есть истина?—твердо и неукоснительно отвѣчаетъ: распивочно и на выносъ!“—такъ комментировалъ нарожденіе сословнаго мѣщанства Салтыковъ. Идутъ Колупаевы и Разуваевы, идутъ кабатчики, подрядчики, желѣзнодорожники и прочіе „міроѣдскихъ дѣлъ мастера“: „вся цивилизованная природа свидѣтельствуетъ о скоромъ пришествіи вашемъ. Улица ликуетъ, дома терпимости прихорашиваются“... А сословное дворянство („отставные крѣпостныхъ дѣлъ мастера“), недавно освобожденный крестьянинъ, наконецъ, даже интеллигентъ — всѣ они жмутся и думаютъ: „придетъ чумазый, придетъ съ головы до ногъ наглый, съ цѣпкими руками, съ несытой утробой—придетъ и слопаетъ! Только и всего!“ (Салтыковъ, „Убѣжище Монрепо“, 1878—79 г.).

Откуда такая ненависть къ нарождающейся россійской буржуазіи, къ „чумазому“? Разгадка лежитъ въ роли буржуазіи и въ толкованіи этой роли народничествомъ. Положительный ли факторъ буржуазія? Въ концѣ XVIII вѣка въ Европѣ буржуазія была интеллигенціей и обратно; буржуазія боролась за свободу человѣка и вела за собой всѣ остальные классы общества; тогда ея интересы временно совпадали съ интересами трудящихся классовъ. Но какъ извѣстно, не прошло и полувѣка, какъ народъ и буржуазія разошлись по діаметрально противоположнымъ направленіямъ, что и показали съ достаточной очевидностью событія 1848 г. Такъ было въ Европѣ. Въ Россіи интеллигенція сыграла совершенно особенную роль, но ею никогда еще не была буржуазія; не могло этого быть и въ

ближайшемъ будущемъ... Нельзя было также ожидать, что работа россійской буржуазіи будетъ почему-либо болѣе благотворной для интересовъ народа, чѣмъ это было въ Европѣ въ серединѣ XIX вѣка: стремленія буржуазіи вездѣ и всегда были и будутъ одинаковыми, это—стремленія къ рентѣ, къ концентраціи капиталовъ, и наши доморощенные Колупаевы и Разуваевы ничего новаго не выдумали бы. „Наши буржуа—сдержанно иронизируетъ Гл. Успенскій—не могутъ выдумать какой-нибудь обстановки жизни или дать ей какое-нибудь иное содержаніе, кромѣ той обстановки и того содержанія, которыя вообще свойственны типу буржуа. Русскій заяцъ точно такой же заяцъ, какъ и заяцъ-англичанинъ, и вовсе нѣтъ того, чтобы нашъ заяцъ леталъ, а англійскій пѣлъ — оба они зайцы и все у нихъ заячье, какъ двѣ капли воды" („Скучающая публика". „Верзило"). Заячьи идеалы накопленія—въ этомъ весь Колупаевъ, только съ лисьей хитростью и съ волчьимъ аппетитомъ. Россійская буржуазія семидесятыхъ годовъ была глубоко отрицательнымъ факторомъ въ развитіи *народной* жизни уже по одному тому, что интересы ея и народа были противоположны: она шла войной на только-что освобожденнаго крестьянина, на работника интеллигента, на всѣ трудящіеся классы общества. Народники съ горечью замѣчали, что „періодъ помѣщичьяго закрѣпощенія канулъ въ вѣчность; наступилъ періодъ закрѣпощенія чумазовскаго"... (Салтыковъ). Полезна ли для государства конденсація и концентрація капиталовъ въ рукахъ буржуазіи — это для народничества было безразлично; что за дѣло до націи, когда страдаетъ народъ? Конечно, можно доказывать, что это весьма близорукая точка зрѣнія, что развитіе буржуазіи есть необходимый фазисъ общаго экономическаго развитія страны, что не пройдя этой ступени страна не можетъ дорости до необходимѣйшихъ политическихъ и общественныхъ реформъ, которыя однѣ только и могутъ обезпечить интересы того же народа и т. д., и т. д., и т. д. Все это въ восьмидесятыхъ и девяностыхъ годахъ высказали русскіе марксисты, и объ этомъ рѣчь впереди; но нельзя не замѣтить, что *въ свое время критическое народничество было совершенно право.* Оно основывалось на своемъ центральномъ убѣжденіи возможности особаго пути экономическаго развитія Россіи, и убѣжденіе это не могло быть опровергнуто никакими теоріями, а исключительно противорѣчащими ему фактами. Такъ это отчасти—но только отчасти—и случилось въ концѣ семидесятыхъ годовъ. Пусть говорятъ, что убѣжденіе это было ненаучнымъ, что вѣра *въ возможность* недостойна серьезной теоріи и пр.; все это мало убѣдительно. Народники

имѣли передъ своими глазами *фактъ* — фактъ безпримѣрнаго значенія въ государствѣ интеллигенція (вѣдь и само понятіе это специфически русское) и интеллигенціи анти-буржуазной; они были въ полномъ правѣ допустить возможность и иного значенія для Россіи буржуазіи: интеллигенція въ Россіи значила гораздо больше, чѣмъ въ Европѣ, буржуазія могла значить меньше. Но независимо отъ этого всего — и это главное — народничество было вполнѣ право въ своемъ отношеніи къ нарождающемуся мѣщанству уже по одному тому, что главнѣйшей задачей народничества было благо *реальной личности*, а не абстрактнаго человѣка. Буржуазія приносила личности непосредственный вредъ; смотрѣть на это сквозь пальцы въ чаяніи великихъ милостей съ ея стороны къ абстрактному человѣку (и то въ далекомъ будущемъ) могла бы лишь сухая и безжизненная кабинетная теорія, какой никогда не было критическое народничество.

Впослѣдствіи выяснились ошибки критическаго народничества: оно придавало слишкомъ большое значеніе силамъ интеллигенціи, оно придавало слишкомъ мало значенія съ достаточной ясностью происшедшей къ тому времени дифференціаціи классовъ. Преувеличеніе значенія интеллигенціи перешло къ народничеству по наслѣдству отъ Писарева и Лаврова; недостаточно ясное разграниченіе классовъ народа было ошибкой самого народничества. Народъ — это всѣ трудящіеся классы общества и интересы его тождественны съ интересами каждой трудящейся личности: давая такое опредѣленіе, народничество забывало старую сказку о томъ, что горшечникъ радуется засухѣ въ то самое время, когда пахарь молитъ Бога о дождѣ — настолько различны ихъ интересы, хотя оба они представители труда, а значитъ и представители народа.

Но тутъ же необходимо указать и на тѣ стороны народничества, которыя подвергались наиболѣе рѣзкому осужденію и которыя однако сохранили свою силу до настоящаго времени. Таковъ, напримѣръ, отмѣченный выше вопросъ о роли русской буржуазіи. Мы видѣли, что народничество второй половины семидесятыхъ годовъ стремилось къ достиженію политической свободы прежде, чѣмъ русская буржуазія успѣетъ окрѣпнуть и сплотиться. Противъ этого взгляда рѣзко возстали русскіе соціалъ-демократы восьмидесятыхъ и девяностыхъ годовъ, обвиняя народничество въ утопичности и доказывая (вслѣдъ за Бѣлинскимъ), что политическая свобода въ Россіи будетъ достигнута только вмѣстѣ съ нарожденіемъ сильной и сплоченной буржуазіи. События начала XX вѣка показали, что это далеко не такъ. Къ этому времени русскій пролетаріатъ сталъ, дѣйстви-

тельно, крупной соціальной силой, но русская буржуазія не успѣла къ этому времени ни сплотиться, ни съорганизоваться настолько, чтобы стать рѣшающей силой (какъ это предполагали русскіе с.-д.); вслѣдствіе этого, во-первыхъ, русская политическая революція получила ярко демократическую окраску, и вслѣдствіе этого, во-вторыхъ, критическое народничество, казалось бы, окончательно разбитое въ эпоху восьмидесятыхъ и девяностыхъ годовъ, снова почувствовало почву подъ ногами. Соціалъ-народничество и соціалъ-революціонерство конца XIX и начала XX вѣка воскресило собою лучшіе завѣты критическаго народничества.

Впрочемъ и объ ошибкахъ и о заслугахъ народничества рѣчь еще впереди; здѣсь мы хотѣли только немногими штрихами очертить главнѣйшія стороны этой замѣчательной эпохи. Мы видѣли ихъ. Это, прежде всего, постепенное отмираніе натуральнаго хозяйства и нарожденіе денежнаго; это — ростъ и усиленіе буржуазіи, но въ то же время это — анти-мѣщанство эпохи вообще и анти-буржуазность ея въ частности. Это, далѣе, сплетеніе идеологій кающагося дворянина и разночинца, сознаніе долга народу и стремленіе уплатить его — со стороны перваго, и сознаніе долга общества и стремленіе получить его — со стороны второго. Это анти-индивидуалистическій приматъ соціальнаго надъ политическимъ и индивидуальнымъ у кающихся дворянъ, это — ультра-индивидуалистическій приматъ индивидуальнаго и политическаго надъ соціальнымъ у разночинцевъ. Михайловскій съумѣлъ синтезировать анти-индивидуализмъ кающихся дворянъ и ультра-индивидуализмъ разночинцевъ признаніемъ примата личныхъ идеаловъ надъ общественными („правила личной нравственности выше правилъ общественнаго поведенія" — см. Соч., IV, 462—464) и въ то же время указаніемъ тождественности интересовъ личности и народа. Такимъ образомъ въ конечномъ счетѣ изъ анти-индивидуализма кающихся дворянъ и ультра-индивидуализма разночинцевъ въ семидесятыхъ годахъ сформировалась цѣльная и стройная индивидуалистическая система критическаго народничества Михайловскаго. Познакомившись съ этимъ замѣчательнымъ построеніемъ русской общественной мысли, вплотную подошедшимъ къ проблемѣ индивидуализма и пытавшимся дать окончательное рѣшеніе этой проблемы, мы будемъ имѣть полное и ясное понятіе о внутреннемъ содержаніи эпохи семидесятыхъ годовъ.

Прежде чѣмъ перейти къ детальному изученію міровоззрѣнія Михайловскаго, намъ необходимо остановиться на одномъ изъ его наиболѣе замѣчательныхъ предшественниковъ, котораго выше мы

уже назвали знаменосцемъ русской интеллигенціи семидесятыхъ годовъ. Мы говоримъ о Лавровѣ, міровоззрѣніе котораго является соединительнымъ звеномъ между теоріями Герцена съ одной стороны и Михайловскаго—съ другой.

Въ исторіи русской общественной мысли Лавровъ имѣетъ важное, но только „промежуточное" значеніе. Просимъ правильно понять эту мысль, которая отнюдь не сводитъ Лаврова на второстепенное мѣсто по его значенію для русской интеллигенціи. Значеніе Лаврова въ исторіи русскаго общественнаго движенія не можетъ быть оцѣнено достаточно высоко; здѣсь ему по праву принадлежитъ первое мѣсто какъ „Тиртею русской революціи" и ветерану международнаго соціализма; въ этой области Михайловскій, по условіямъ русской жизни, не могъ, конечно, занять мѣсто рядомъ съ эмигрантомъ Лавровымъ. Но въ исторіи русской общественной мысли ихъ положеніе какъ разъ обратное: Лавровъ, правда, былъ во многомъ предшественникомъ Михайловскаго, но послѣдній создалъ такую цѣльную и гармоничную систему, передъ которой міровоззрѣніе Лаврова неизбѣжно является эклектичнымъ и недостаточно яркимъ.

Не надо, однако, забывать, что эклектизмъ Лаврова все же является громаднымъ шагомъ впередъ отъ Писарева и его противорѣчивыхъ теорій. Мы уже имѣли случай замѣтить, что въ исторіи русской интеллигенціи Писаревъ сыгралъ роль, аналогичную роли Карамзина въ концѣ XVIII вѣка: міровоззрѣніе обоихъ было шагомъ назадъ отъ ихъ предшественниковъ (Радищева и Чернышевскаго), но имѣло громадное значеніе въ дѣлѣ созданія новыхъ кадровъ русской интеллигенціи. Лаврову предстояло объединить эти кадры подъ однимъ общимъ знаменемъ, дать имъ подъ ноги твердую почву соціологической теоріи. Онъ это сдѣлалъ еще въ 1868—1869 гг. въ своихъ знаменитыхъ „Историческихъ Письмахъ".

„Историческія Письма" прославили имя ихъ автора; послѣ ихъ появленія Лавровъ сразу сталъ признаннымъ вождемъ русской интеллигенціи и занялъ въ первыхъ ея рядахъ мѣсто непосредственно вслѣдъ за Герценомъ и Чернышевскимъ. Изучая соціологическія воззрѣнія Лаврова, не трудно убѣдиться, что въ „Историческихъ Письмахъ" заложенъ фундаментъ его міровоззрѣнія. Познакомившись въ началѣ семидесятыхъ годовъ съ Марксомъ, Лавровъ во многомъ переработалъ свои экономическія воззрѣнія, не измѣнивъ существенно основаній своей соціологической теоріи; и во „Впередъ" (1873—1876 г.) и въ своей послѣдней посмертной работѣ („Задачи пони-

манія исторіи", 1900 г.) Лавровъ въ главномъ и общемъ твердо стоялъ на точкѣ зрѣнія „Историческихъ Писемъ".

Мы уже имѣли однажды случай отмѣтить, что было написано на знамени Лаврова, какова была центральная мысль „Историческихъ Писемъ" (см. т. I, Введеніе): Лавровъ проповѣдывалъ активную борьбу критически мыслящихъ личностей за идеалы физическаго, нравственнаго и умственнаго развитія человѣка. Выяснить направленіе этого процесса развитія и сорганизовать разбродную интеллигенцію конца шестидесятыхъ годовъ въ одно стройное цѣлое для стихійнаго движенія къ намѣченной цѣли — такова была главная практическая задача „Историческихъ Писемъ"; организація интеллигентскихъ силъ—таково было насущное требованіе момента. Писаревская теорія „кружковщины", съ ея стремленіемъ къ саморазвитію и самосовершенствованію сыграла свою роль, послуживъ къ усиленію интеллигентскихъ рядовъ; но она выродилась въ типичный ультраиндивидуализмъ и совершенно не была пригодна для семидесятыхъ годовъ, когда на очереди стоялъ вопросъ о синтезѣ взглядовъ кающихся дворянъ и разночинцевъ, анти-индивидуалистическихъ и ультраиндивидуалистическихъ теорій. Точка зрѣнія Лаврова рѣзко противорѣчила поэтому писаревской „кружковщинѣ"; Лавровъ требовалъ созданія интеллигентскихъ группъ, но группъ дисциплинированныхъ; каждый членъ которыхъ тѣсно связанъ со всѣми другими общей поставленной цѣлью. Практическая задача—организація интеллигенціи — была такъ дорога Лаврову, что для разрѣшенія ея онъ, типичный индивидуалистъ, какъ мы это увидимъ ниже, рѣзко возстающій противъ жертвы личности обществу, готовъ пожертвовать личностью—интеллигенціи, группѣ критически мыслящихъ личностей, ради достиженія указываемыхъ имъ практическихъ цѣлей. Личность должна раствориться въ объединенной и организованной группѣ критически мыслящихъ личностей. Наиболѣе энергичныя, наиболѣе способныя, наиболѣе „индивидуальныя", критически мыслящія личности для успѣшной борьбы неизбѣжно должны группироваться, заявляетъ Лавровъ: „именно этимъ людямъ, самостоятельно думающимъ, самостоятельно дѣйствующимъ, привыкшимъ къ нравственному уединенію, надо теперь сойтись, сплотиться вмѣстѣ, думать сообща, дѣйствовать сообща, организовать нѣчто сильное, единое, но сильное коллективною силою, единое абстрактнымъ единствомъ; ихъ же индивидуальность, которую они уберегли отъ затягивающаго вліянія рутины, индивидуальность, къ которой они такъ привыкли, которою они такъ дорожили, должна исчезнуть въ общемъ направленіи мысли, въ об-

щемъ планѣ дѣйствія. Они создаютъ организмъ, но сами въ немъ сходятъ въ положеніе органовъ. И это они дѣлаютъ добровольно"... „...Каждый долженъ смотрѣть на себя, какъ на органъ общаго организма; онъ не безжизненное орудіе, не безсмысленный механизмъ, но онъ все-таки *только* органъ; онъ имѣетъ свое устройство, свои отправленія, но онъ *подчиненъ* единству цѣлаго. Это—условіе, и неизбѣжное условіе жизни организма. Это условіе согласнаго дѣйствія, условіе побѣды"... („Ист. письма", изд. 1905 г., стр. 144, 146). Конечно, здѣсь рѣчь идетъ только о партійной дисциплинѣ, но все-таки все это мѣсто въ высшей степени характерно: не признавая организмомъ народъ, общество, государство и требуя равноправія съ ними личности, Лавровъ въ то же время признаетъ организмомъ *партію* и сводитъ въ ней личность до положенія *только* органа!.. Въ этомъ сказалась, быть можетъ, ярче всего нарождающаяся реакція писаревщинѣ; вообще же говоря, соціологическій индивидуализмъ Лаврова стоитъ внѣ всякаго сомнѣнія.

Подобно Герцену, а впослѣдствіи и Михайловскому, Лавровъ никогда не придерживался теоріи того крайняго соціологическаго номинализма, въ которомъ многіе склонны были обвинять этихъ величайшихъ представителей стараго народничества. Лавровъ всегда былъ непримиримымъ противникомъ крайняго соціологическаго номинализма и крайняго соціологическаго реализма. Въ шестомъ изъ своихъ „Историческихъ Писемъ" („Культура и мысль") Лавровъ отчетливо опредѣляетъ свое отношеніе къ этимъ вопросамъ и къ связанной съ ними проблемѣ индивидуализма. Быть можетъ, говоритъ онъ, читатель, „видя большое значеніе, придаваемое мною личности въ исторіи, заподозрилъ автора этихъ писемъ въ склонности къ индивидуализму въ томъ именно смыслѣ этого слова, который приданъ ему знаменитымъ когда-то французскимъ соціалистомъ (Лавровъ говоритъ про Луи Блана). Я не долго остановлюсь на этомъ вопросѣ, потому что считаю его болѣе вопросомъ о словахъ, чѣмъ о дѣлѣ" (Ibid., стр. 109). Дѣйствительно, опредѣленіе термина „индивидуализмъ", данное Луи Бланомъ, принимало за неоспоримый фактъ анти-общественныя тенденціи индивидуализма, какъ это мы уже имѣли случай отмѣтить выше, приводя дословно все опредѣленіе (см. т. I, стр. 313). Односторонность этого опредѣленія и имѣетъ въ виду Лавровъ, заявляя, что споръ объ индивидуализмѣ есть прежде всего споръ о словахъ: стоитъ дать болѣе широкое опредѣленіе — и индивидуализмъ утратитъ ту анти-общественную окраску, которая придана ему Луи Блaномъ. (Напомнимъ читателю

про споры Луи Блана съ Герценомъ, основанные на совершенно различномъ пониманіи индивидуализма). Подъ индивидуализмомъ и Герценъ и Лавровъ понимали принципъ главенства интересовъ реальной личности, при неизбѣжной и тѣсной связи ея съ обществомъ; общество въ этомъ случаѣ разсматривается и не съ крайней номиналистической и не съ утрированно „органической" точки зрѣнія. При такомъ пониманіи вопроса всякое „обвиненіе" въ индивидуализмѣ оказывается основаннымъ на пескѣ. „Индивидуализмъ, какъ его понимаетъ Луи Бланъ,—замѣчаетъ по этому поводу Лавровъ,—былъ стремленіемъ *подчинить* общее благо личнымъ эгоистическимъ интересамъ единицъ, такъ же какъ общественность, съ его точки зрѣнія, склоняется къ *поглощенію* личности, въ ея особенности, интересами общества. Но личность лишь тогда подчиняетъ интересы общества своимъ собственнымъ интересамъ, когда смотритъ на общество и на себя, какъ на два начала, *одинаково реальныя* и соперничествующія въ своихъ интересахъ. Точно такъ же поглощеніе личности обществомъ можетъ имѣть мѣсто лишь при представленіи, что общество можетъ достигнуть своихъ цѣлей не въ личностяхъ, а въ чемъ-то *иномъ*. Но и то, и другое—призракъ"... (Ibid., стр. 109—110). Въ этомъ отрицательномъ отношеніи къ соціологическому реализму сказывается начало борьбы съ органической теоріей общества,—борьбы, составившей одну изъ главныхъ заслугъ Михайловскаго въ первой половинѣ семидесятыхъ годовъ; предшественникомъ его, какъ видимъ, былъ Лавровъ. „Общество внѣ личностей—заявляетъ онъ—не заключаетъ ничего реальнаго"; однако такое заявленіе ошибочно было бы понимать въ духѣ крайняго соціологическаго номинализма, признающаго общество только ариѳметической суммой входящихъ въ его составъ индивидовъ: такое пониманіе опровергается, по Лаврову, хотя бы лишь однимъ фактомъ наличности общихъ интересовъ между отдѣльными индивидами, что уже создаетъ нѣкоторую соціально-психическую связь въ общественной ткани. Поэтому „ясно понятые интересы личности требуютъ, чтобы она стремилась къ осуществленію общихъ интересовъ", но въ то же время „общественныя цѣли могутъ быть достигнуты исключительно въ личностяхъ". Отсюда требованіе синтеза между личностью и обществомъ: „истинная общественная теорія требуетъ не *подчиненія* общественнаго элемента личному и не *поглощенія* личности обществомъ, а *слитія* общественныхъ и частныхъ интересовъ". А отсюда, наконецъ, слѣдующее рѣшеніе проблемы индивидуализма: „личность должна развить въ себѣ пониманіе *общественныхъ* инте-

ресовъ, которые суть и *ея* интересы; она должна направить свою дѣятельность на внесеніе истины и справедливости въ общественныя формы, потому что это есть не какое-либо отвлеченное стремленіе, а самый близкій эгоистическій *ея* интересъ. *Индивидуализмъ* на этой ступени становится осуществленіемъ общаго блага помощью личныхъ стремленій, но общее благо и не можетъ иначе осуществиться. *Общественность* становится реализированіемъ личныхъ цѣлей въ общественной жизни, но онѣ и не могутъ быть реализированы въ какой-либо другой средѣ" (Ibid., стр. 110: курсивъ вездѣ Лаврова).

Такое рѣшеніе проблемы индивидуализма характерно не только для семидесятыхъ годовъ: мы встрѣчались съ нимъ уже и у Бѣлинскаго и у Герцена: развитіе идей Лаврова мы найдемъ дальше у Михайловскаго. Однако Герценъ исходилъ изъ совершенно иныхъ основныхъ положеній: главное вниманіе его, какъ помнитъ читатель, было обращено на сопоставленіе не индивидуализма и общественности, а индивидуализма и мѣщанства; его точка зрѣнія была не столько соціологическая, сколько этическая. Послѣ него Чернышевскій обратилъ главное вниманіе на соціально-экономическую сторону проблемы, какъ того требовали практическіе интересы дня. Лавровъ первый изъ главарей нашего стараго народничества сосредоточилъ свое вниманіе на рѣшеніи проблемы индивидуализма съ теоретико-соціологической точки зрѣнія, явившись и въ этомъ отношеніи ближайшимъ предшественникомъ Михайловскаго. Въ своихъ рѣшеніяхъ проблемы индивидуализма Лавровъ и Михайловскій иногда шли рука объ руку, иногда расходились въ противоположныя стороны, но оба они соединяли въ себѣ величайшій индивидуализмъ съ безусловной общественностью—и это было характернымъ признакомъ народничества семидесятыхъ годовъ, до сихъ поръ еще непонятнымъ для многихъ изслѣдователей той эпохи [1]. Признавая приматъ личности надъ обществомъ, семидесятники въ то же время вели энергичную борьбу съ уродливыми проявленіями ультра-индивидуализма предшествующей эпохи; признавая необходимость общественности, они въ то же время возставали противъ подавленія личности обществомъ во имя какихъ бы то ни было фикцій. Право отдѣльной личности на самоопредѣленіе было для Лаврова — равно какъ раньше для Герцена и послѣ для Михайловскаго — истиной

[1] См., напр., въ книгѣ Андреевича „Опытъ философіи русской литературы" недоумѣніе по поводу такихъ якобы противорѣчивыхъ построеній народничества семидесятыхъ годовъ.

самоочевидной. „Гдѣ право, отрицающее *мое* право на это?—спрашиваетъ Лавровъ: — ...въ цѣломъ обществѣ? Но это абстрактъ, который, какъ абстрактъ, противъ меня, существа реальнаго, не имѣетъ ровно никакого права, а въ своемъ реальномъ содержаніи распадается на личности, имѣющія не болѣе права, чѣмъ и я“... (Ibid., стр. 130). Въ такомъ рѣшеніи, подчеркиваемъ это еще разъ, нѣтъ того крайняго соціологическаго номинализма, въ которомъ былъ грѣшенъ даже Чернышевскій. Однако нельзя не указать на то, что Лавровъ уже съ чрезмѣрной легкостью разсѣкалъ гордіевъ узелъ проблемы индивидуализма; рѣшеніе этой проблемы представлялось ему очень простымъ. „Факты исторіи показываютъ,—пишетъ онъ,—что нѣтъ непримиримаго противорѣчія между крѣпкою общественною связью и сильною работою мысли въ средѣ общества, и что личная мысль можетъ работать производительно не только въ направленіи противоположенія интересовъ личности интересамъ общества, въ направленіи эксплуатаціи общества личностью, но также и въ направленіи солидарности между развитою личностью и обществомъ, къ которому она принадлежитъ... Рядомъ съ борьбой мысли противъ общественныхъ привычекъ является въ исторіи работа мысли на развитіе общественной прогрессивной цивилизаціи. Рядомъ съ борьбою интересовъ за существованіе, за обогащеніе, за монополію наслажденій, мы видимъ противодѣйствующіе этой борьбѣ подвиги сознательной службы общественному дѣлу, цѣлыя существованія, посвященныя усиленію солидарности между людьми“... (Ibid., стр. 336—7). Все это такъ, но напрасно было бы думать, что это рѣшаетъ проблему индивидуализма съ какой бы то ни было стороны; вопросъ гораздо сложнѣе, чѣмъ, повидимому, полагалъ Лавровъ, и это очень скоро показалъ Михайловскій своей теоріей „борьбы за индивидуальность“, доказывая, что интересы личности и общества (развивающагося по „органическому типу“) діаметрально противоположны и непримиримы. Отъ положительнаго рѣшенія проблемы индивидуализма Лавровымъ Михайловскій перешелъ къ рѣзко-отрицательному ея разрѣшенію и этимъ показалъ, что окончательное теоретическое и практическое рѣшеніе этой проблемы—дѣло далекаго будущаго.

Еще Герценъ замѣтилъ, что проблема индивидуализма входитъ, какъ составная часть, въ проблему прогресса, и потому впервые вплотную подошелъ къ рѣшенію этой послѣдней проблемы. Мы видѣли, что установившееся мнѣніе о безусловной пессимистичности пониманія Герценомъ хода всемірной исторіи не вполнѣ соотвѣт-

ствуетъ дѣйствительности. Напомнимъ вкратцѣ основныя положенія герценовской теоріи прогресса. Герценъ начинаетъ съ заявленія, что „...отказаться отъ развитія невозможно... Наша цивилизація лучшій цвѣтъ современной жизни“; но въ то же самое время онъ подчеркиваетъ, что не всякое развитіе, не всякій *процессъ* исторіи есть *прогрессъ*, и въ этомъ корень герценовскаго пессимизма по отношенію не къ прошлому и настоящему, а къ будущему всемірной исторіи. Наша цивилизація лучшій цвѣтъ историческаго процесса, пусть такъ, „но какое же это имѣетъ отношеніе къ осуществленію нашихъ идеаловъ, гдѣ лежитъ необходимость, чтобы будущее разыгрывало нами придуманную программу?“ Полное отрицаніе телеологизма, объективнаго или субъективнаго безразлично— вотъ основная точка зрѣнія Герцена; мы видѣли, что для него само выраженіе „цѣль прогресса“ есть уже явный nonsens. „Что, эта цѣль—программа, что ли, или приказъ? Кто его составилъ, кому онъ объявленъ, обязателенъ онъ или нѣтъ?“... Цѣль историческаго процесса—каждый данный моментъ; цѣль исторіи—мы съ вами, *плюсъ* настоящее всего существующаго; каждое поколѣніе, каждый человѣкъ—цѣль сами для себя, хотя бы „съ точки зрѣнія исторіи“ они были только переходомъ, звеномъ цѣпи прогресса. Мы подчеркивали, что. стоя на этой точкѣ зрѣнія полнаго отрицанія телеологизма, Герценъ смотрѣлъ на прогрессъ не въ періодѣ его процесса, im Werden, а въ его поперечномъ сѣченіи данной минуты, im Sein. Прогрессъ не цѣль, а послѣдствіе—заявлялъ Герценъ, совершенно отстраняя принципъ цѣлесообразности и разсматривая вопросъ только съ точки зрѣнія начала причинности. (Всѣ вышеприведенныя цитаты—изъ „Съ того берега“).

Лавровъ сдѣлалъ громадный шагъ впередъ отъ этой глубоко интересной, но ошибочной точки зрѣнія Герцена тѣмъ, что указалъ на возможность отрицанія объективнаго телеологизма, одновременно съ принятіемъ телеологизма субъективнаго; говоря другими словами, онъ сталъ родоначальникомъ „субъективной школы“ въ русской соціологіи. Объ этомъ „субъективномъ методѣ“, „субъективной точкѣ зрѣнія“—рѣчь будетъ въ слѣдующей главѣ, теперь же мы только въ общихъ чертахъ укажемъ, что новаго внесъ Лавровъ въ разрабатываемую русской общественной мыслью теорію прогресса.

Лавровъ начинаетъ съ того, что категорически признаетъ процессъ исторіи прогрессомъ: „въ процессѣ исторіи мы неизбѣжно видимъ *прогрессъ*“, заявляетъ онъ, отграничивая себя этимъ отъ типичнаго анти-телеологиста Герцена. Однако это заявленіе не вдви-

гаетъ Лаврова въ ряды объективныхъ соціологовъ, отождествляющихъ прогрессъ съ эволюціей; наоборотъ, Лавровъ является родоначальникомъ русской субъективной соціологіи. Онъ признаетъ телеологичность историческаго процесса, но телеологичность не объективную, а субъективную. „Многіе мыслители—говоритъ Лавровъ—замѣтили прогрессъ въ мысли человѣчества, заключавшійся въ томъ, что человѣкъ, представлявшій себя прежде центромъ всего существующаго, созналъ впослѣдствіи себя лишь однимъ изъ безчисленныхъ продуктовъ неизмѣннаго приложенія законовъ внѣшняго міра; въ томъ, что отъ субъективнаго взгляда на себя и на природу человѣкъ перешелъ къ объективному. Правда, это былъ прогрессъ крайне важный, безъ котораго наука была невозможна, развитіе человѣчества немыслимо. Но этотъ прогрессъ былъ только первый шагъ, за которымъ неизбѣжно слѣдовалъ второй: изученіе неизмѣнныхъ законовъ внѣшняго міра *въ его объективности* для достиженія такого состоянія человѣчества, которое субъективно сознавалось бы, какъ лучшее и справедливѣйшее... Человѣкъ снова сталъ центромъ всего міра, но не для міра, какъ онъ существуетъ самъ по себѣ, а для міра, понятаго человѣкомъ, покореннаго его мыслью и направленнаго къ его цѣлямъ" (Ibid., стр. 10). Забѣжимъ нѣсколько впередъ и укажемъ, какъ впослѣдствіи Михайловскій развилъ и разработалъ эту точку зрѣнія, раздѣляя соціальное развитіе человѣчества на фазисы объективно-антропоцентрическій, эксцентрическій и субъективно-антропоцентрическій: въ первомъ фазисѣ „человѣкъ считаетъ себя объективнымъ, безусловнымъ, дѣйствительнымъ, извнѣ поставленнымъ центромъ природы", во второмъ—человѣкъ ставитъ надъ собой отвлеченныя категоріи, а себя отстраняетъ на второе мѣсто; наконецъ, въ третьемъ фазисѣ „исторія снова выдвигаетъ человѣка центромъ вселенной", „человѣкъ опять становится центромъ вселенной", но не объективно, а субъективно. Какъ мы увидимъ впослѣдствіи подробнѣе, въ построеніи своей теоріи Михайловскій слѣдуетъ за Лавровымъ вплоть до тождественности выраженій, указывая далѣе, что параллельно тремъ фазисамъ соціальнаго развитія мѣняется и точка зрѣнія человѣка на цѣлесообразность: въ первомъ фазисѣ царитъ объективный телеологизмъ, увѣренность въ томъ, что „все создано для человѣка", что вселенная—средство, а человѣкъ—цѣль; во второмъ періодѣ господствуетъ то воззрѣніе, что цѣли Провидѣнія лежатъ не въ человѣкѣ, а во вселенной; наконецъ, въ третьемъ періодѣ имѣетъ мѣсто субъективный телеологизмъ: „я не цѣль природы,—говоритъ тогда человѣкъ,—природа не имѣетъ и другихъ

цѣлей. Но у меня есть цѣли и я ихъ достигну"... Въ этихъ словахъ не трудно видѣть дальнѣйшее развитіе точки зрѣнія Лаврова, которую онъ и самъ выяснилъ достаточно подробно, какъ это мы сейчасъ увидимъ.

Процессъ исторіи есть прогрессъ. Утверждая это, Лавровъ избѣжалъ герценовской ошибки смѣшенія категорій причинности и цѣлесообразности; онъ понималъ всю логическую и гносеологическую несостоятельность фразы Герцена: „прогрессъ не цѣль, а послѣдствіе". Для Лаврова прогрессъ есть слѣдствіе, но въ то же время имѣетъ цѣль: къ прогрессу, какъ слѣдствію, примѣнима категорія сущаго; прогрессъ, какъ процессъ, стремящійся къ нѣкоторой цѣли, телеологиченъ и подчиненъ категоріи должнаго. Поэтому къ соціальнымъ явленіямъ неизбѣжно приложеніе этическаго критерія: каждое явленіе должно разсматриваться не только съ точки зрѣнія его необходимости, какъ слѣдствія въ причинномъ ряду, но и съ точки зрѣнія его этической стоимости. Съ одной стороны, „мы, съ нашимъ нравственнымъ идеаломъ, опредѣляющимъ перспективу процесса исторіи, становимся въ конецъ этого процесса; все предыдущее становится къ нашему идеалу въ отношеніе подготовительныхъ ступеней, ведущихъ неизбѣжно къ опредѣленной цѣли"; мы являемся такимъ образомъ концомъ причиннаго ряда и слѣдствіемъ процесса исторіи, какъ это заявлялъ еще Герценъ. Съ другой стороны, для Лаврова очевидно, что при такой точкѣ зрѣнія „всѣ явленія обособляются какъ благодѣтельныя или вредныя, какъ нравственное добро или зло"... (Ibid., стр. 37—8), и такимъ образомъ сущее отдѣляется отъ должнаго. Не трудно видѣть во всемъ этомъ, во-первыхъ, отрицаніе взгляда Герцена, во-вторыхъ—реакцію извѣстной намъ точкѣ зрѣнія шестидесятыхъ годовъ, въ-третьихъ—основаніе той теоріи субъективной соціологіи, которая впослѣдствіи стала связана съ именемъ Михайловскаго, какъ наиболѣе яркаго ея представителя.

Итакъ, по Лаврову, историческій процессъ цѣлесообразенъ (субъективно), почему и является прогрессомъ. Цѣль эту Лавровъ обозначаетъ вполнѣ опредѣленно: „обезпеченный трудъ при общедоступности добычъ жизни", „систематическая наука и справедливый общественный строй", „*максимумъ* возможнаго развитія для каждой личности, общественныя формы, какъ *результатъ* прогресса, доступнаго каждой изъ нихъ"—вотъ *конечная цѣль прогресса* (Ibid., стр. 77—8). Отсюда ясно, что Лавровъ не ограничивается, подобно Герцену, разсмотрѣніемъ прогресса im Sein, но изучаетъ его im

Werden, понимая подъ нимъ тотъ историческій процессъ, который стремится къ только-что указанной конечной цѣли. „Развитіе личности въ физическомъ, умственномъ и нравственномъ отношеніи; воплощеніе въ общественныхъ формахъ истины и справедливости“ — вотъ что̀ такое прогрессъ по Лаврову (Ibid., стр. 51); „прогрессъ есть процессъ развитія въ человѣчествѣ сознанія и воплощенія истины и справедливости путемъ работы критической мысли личностей надъ современной имъ культурою“ („Отеч. Зап.“ 1870 г., № 2, стр. 251). „Я не цѣль природы,... но у меня есть цѣли и я ихъ достигну“ — эта фраза Михайловскаго, отъ лица человѣка вообще, является краткой и яркой формулировкой только-что приведенныхъ мыслей Лаврова.

Субъективный телеологизмъ отрицаетъ всякую объективную цѣлесообразность, но признаетъ присущимъ человѣку стремленіе къ нѣкоторому заранѣе намѣченному и выработанному идеалу. „Соціологія должна начать съ нѣкоторой утопіи“, заявлялъ поэтому Михайловскій вслѣдъ за Лавровымъ, который требовалъ прежде всего выработки того или иного „нравственнаго идеала“, послѣ чего соціологъ неизбѣжно вынужденъ „расположить всѣ факты исторіи въ перспективѣ, по которой они содѣйствовали или противодѣйствовали этому идеалу“... (Ibid., стр. 37). Подобнаго рода заявленія вызвали впослѣдствіи обвиненія народничества семидесятыхъ годовъ въ дуализмѣ сущаго и должнаго; обвиненія эти формулировалъ въ девяностыхъ годахъ ортодоксальный марксизмъ. Мы будемъ имѣть случай прослѣдить за тѣмъ, какъ въ этомъ пунктѣ онъ былъ разбитъ наголову людьми своего же лагеря, но лишь вооруженными критической философіей; мы увидимъ тогда, что обвиненіе, направленное противъ субъективной соціологіи въ подчиненіи сущаго должному, было опровергнуто дальнѣйшимъ развитіемъ русской мысли. Мы увидимъ также, что настолько же было необоснованнымъ и обвиненіе въ индетерминизмѣ, якобы характерномъ для точки зрѣнія Лаврова. Подобно Герцену, Лавровъ допускалъ рядъ „неосуществленныхъ возможностей“ и рѣшалъ въ положительномъ смыслѣ проблему о роли личности въ исторіи — достаточно вспомнить его вышеприведенное опредѣленіе прогресса, его теорію „критически мыслящихъ личностей“ (изложенную нами во Введеніи къ I-му тому), теорію, осмѣянную въ девяностыхъ годахъ, но въ которой въ настоящее время можно найти глубоко цѣнное зерно. Здѣсь важно отмѣтить только одно: признавая, что личность не есть quantité négligeable, что она „вѣсома“, Лавровъ въ то же время

неоднократно подчеркивалъ, что личность вѣсома только въ общественной средѣ. „Личность создается средой и событіями, но и событія осуществляются личностями и носять на себѣ ихъ печать: тутъ взаимодѣйствіе",—говорилъ, какъ мы помнимъ, Герценъ; это взаимодѣйствіе особенно подчеркиваетъ Лавровъ. „Прогрессъ есть ростъ общественнаго сознанія,—заявляетъ онъ,—насколько оно ведетъ къ усиленію и расширенію общественной солидарности; онъ есть усиленіе и расширеніе общественной солидарности, насколько она опирается на растущее въ обществѣ сознаніе. Органомъ прогресса является развивающаяся личность, внѣ дѣятельности которой прогрессъ невозможенъ, которая въ процессѣ развитія своей мысли открываетъ законы общественной солидарности, законы соціологіи, прилагаетъ эти законы къ современности, ее окружающей, и въ процессѣ развитія своей энергіи находитъ пути практической дѣятельности"... (Ibid., стр. 339). Общество создаетъ личность, и личность такъ или иначе вліяетъ на общество.

Вотъ въ общихъ чертахъ основанія соціологической теоріи Лаврова, которая сыграла въ русской общественной мысли роль предисловія къ стройной и яркой системѣ Михайловскаго, къ знакомству съ которой мы и переходимъ. Но сперва еще два слова о Лавровѣ, какъ о вождѣ русской интеллигенціи семидесятыхъ годовъ. Мы видѣли, что въ первую половину этой эпохи Лавровъ и Бакунинъ были руководителями русскаго общественнаго движенія: Лавровъ издавалъ тогда знаменитый „Впередъ!" (съ 1873 по 1876 г.); мы увидимъ еще, что лавристы во многомъ были предтечами русскихъ соціалъ-демократовъ. Теперь намъ достаточно указать на то, что на первый планъ Лавровымъ, конечно, выставлялся вопросъ соціальный, политическая же реформа стояла для него на второмъ планѣ, хотя и не отрицалась совершенно. Надо кстати замѣтить, что Лавровъ никогда не былъ лавристомъ (по собственному его заявленію) и потому свободенъ отъ тѣхъ обвиненій, которыя по справедливости могутъ быть обращены къ лавристамъ. Послѣдніе изъ пропагандистовъ мало-по-малу обращались въ типичныхъ культуртрегеровъ, а въ восьмидесятыхъ годахъ отказались отъ всякой дѣятельности, возлагая надежды на историческую необходимость соціальной революціи въ Россіи. Мы увидимъ, что если лавристы превратились въ типичныхъ „промежуточныхъ людей" восьмидесятыхъ годовъ, то самъ Лавровъ въ то время рѣзко возставалъ противъ такой крайней реакціонной точки зрѣнія; если лавристы отказывались отъ политической борьбы, то Лавровъ (въ семидесятыхъ годахъ) только отстранялъ ее на вто-

рой планъ. Однако въ то время умѣренные и аккуратные лавристы дискредитировали собою самого Лаврова, вліяніе котораго въ концѣ семидесятыхъ годовъ сходитъ почти на нѣтъ; его міровоззрѣнію не хватало во всякомъ случаѣ стройности и цѣльности, такъ какъ онъ всегда пытался соединить несоединимое и примирить непримиримое. Все это сдѣлало его неспособнымъ удовлетворить запросамъ русской общественной мысли той эпохи, и первое мѣсто въ исторіи этой мысли занялъ Михайловскій, со своимъ твердымъ, цѣльнымъ и гармоничнымъ міровоззрѣніемъ, ярче всего характеризующимъ русскую общественную мысль семидесятыхъ годовъ.

ГЛАВА III.

Михайловскій.

(Апогей соціологическаго индивидуализма).

„Бѣлинскій роди Чернышевскаго, Чернышевскій роди Добролюбова, Добролюбовъ роди Писарева“—такъ беззубо насмѣхался когда-то мѣщанинъ Погодинъ надъ дѣятелями шестидесятыхъ годовъ. Параллельно съ этой генеалогіей, справедливой только для эпохи шестидесятыхъ годовъ, мы установили на предыдущихъ страницахъ и болѣе широкую идейную генеалогію: Герценъ—Чернышевскій—Лавровъ—Михайловскій; съ послѣднимъ изъ дѣятелей этого замѣчательнаго ряда намъ и предстоитъ теперь познакомиться.

Михайловскій соединилъ въ своемъ міровоззрѣніи всѣ положительныя стороны, и философско-исторической системы Герцена, и соціально-экономической системы Чернышевскаго. Что взялъ онъ у перваго—мы отчасти видѣли, говоря о Лавровѣ; у Чернышевскаго же онъ взялъ основной пунктъ его народничества—раздѣленіе понятій „націи“ и „народа“; Михайловскій вполнѣ принялъ то положеніе, что часто „національное богатство есть нищета народа“. Что важнѣе—народное благосостояніе или національное богатство? на этотъ вопросъ у Михайловскаго также не могло быть двухъ отвѣтовъ, ибо онъ всецѣло принималъ высказанный еще Чернышевскимъ, а ранѣе его еще Герценомъ и Бѣлинскимъ критерій блага реальной личности. Во главу угла всякаго міровоззрѣнія должны быть положены интересы реальной личности, а не абстрактнаго человѣка—такова была, вслѣдъ за Герценомъ и Чернышевскимъ, основная точка зрѣнія и Михайловскаго. Въ эти старыя формулы Михайловскій внесъ отъ себя два дополненія, и дополненія эти опре-

дѣлили собою все развитіе его міровоззрѣнія. „Народъ—это всѣ трудящіеся классы общества“ — таково было первое дополненіе; второе вытекало изъ перваго и гласило, что интересы личности и интересы труда (т.-е. народа) совпадаютъ.

„...Все зданіе Правды должно быть построено на личности,— говоритъ Михайловскій;—...(но) конкретные политическіе вопросы представляются иногда въ такой сложной формѣ, что прослѣдить въ этой цѣпи за интересами и судьбами личности бываетъ очень трудно. Въ такихъ случаяхъ вмѣсто интересовъ личности вы поставите интересы народа или, точнѣе, труда“ (IV, 461) [1]. Этими словами впервые формулируется, пока догматически, подчеркиваемое нами положеніе. Благо народа (а отнюдь не націи)—вотъ критеріумъ, которымъ мы должны руководствоваться при проведеніи общественныхъ идеаловъ въ жизнь, точно такъ же, какъ благо реальной личности (а отнюдь не абстрактнаго человѣка) должно быть критеріумомъ нашихъ поступковъ вообще. Но почему оба эти критерія совпадаютъ? Михайловскій неоднократно пытался разрѣшить этотъ вопросъ. Затронувъ его въ своихъ „Письмахъ о правдѣ и неправдѣ“ (1877 г.), онъ обратился къ нему еще разъ четыре года спустя въ „Запискахъ современника“: здѣсь онъ мелькомъ указываетъ, что „въ трудѣ личность выражается наиболѣе ярко и полно“ (V, 537), такъ что трудъ является главнымъ опредѣляющимъ моментомъ какъ личности, такъ и народа. Но очевидно, что такимъ мимолетнымъ доказательствомъ Михайловскій не могъ ограничиться: слишкомъ важенъ былъ этотъ пунктъ въ его міровоззрѣніи; поэтому уже по прошествіи шести лѣтъ, во второй половинѣ восьмидесятыхъ годовъ, онъ, наконецъ, берется за доказательство своего положенія. „...Человѣческая личность, ея судьбы, ея интересы... должны стоять во главѣ угла нашей теоретической мысли и практической дѣятельности“, утверждаетъ онъ попрежнему (въ этомъ пунктѣ индивидуализмъ Михайловскаго стоялъ твердо почти полъ-вѣка); но въ личности надо найти „такой ея аттрибутъ, такое свойство, которое было бы ей присуще именно какъ личности и не зависѣло бы ни отъ какихъ случайныхъ опредѣленій“... Такимъ аттрибутомъ не можетъ быть ни капиталъ,—ибо капиталъ не прибавляетъ человѣку ни на волосъ личнаго достоинства; ни талантъ,—ибо талантъ, случайный даръ судьбы, не составляетъ необходимаго элемента личности; ни происхожденіе, ни красота,—ибо они зависятъ отъ вкусовъ,

---

[1]) Цитаты по изданію 1896—97 г.

нравовъ, обычаевъ, законовъ даннаго момента, и не въ нихъ выражается личность. Общій аттрибутъ личности есть только *трудъ*, цѣлесообразное напряженіе личныхъ силъ. „....Личность выражается только въ трудѣ, который относится, можетъ быть, къ ней такъ же, какъ движеніе къ матеріи“. Итакъ, всегда можно подставить „вмѣсто личности ея единственное проявленіе—трудъ, сознательный, цѣлесообразный расходъ силъ. Тогда *интересы личности*, оказавшіеся на оселкѣ практики двусмысленными и даже многосмысленными, замѣнятся *интересами труда*“... „Почему бы,—спрашиваетъ далѣе Михайловскій,—почему бы не поискать въ этой области матеріалы для *общечеловѣческаго идеала?*“... Ибо „при дальнѣйшемъ разветвленіи... интересы труда превращаются въ интересы народа“, такъ какъ, согласно данному выше опредѣленію, народъ есть сумма трудящихся классовъ общества (VI, 489—491; „Литер. Воспом.“, I, 159—160 и др.).

Вотъ сразу и рѣшеніе проблемы о синтезѣ личности и общества, и доказательство ведущей къ этому формулы о тождествѣ интересовъ личности и народа. Въ этомъ положеніи мы видимъ центръ критическаго народничества Михайловскаго, основаніе всѣхъ его дальнѣйшихъ построеній. Насколько прочень этотъ фундаментъ? Можно ли было воздвигать на немъ сложное и тяжелое зданіе народничества? Не останавливаясь на этомъ подробно, мы укажемъ только на одну главнѣйшую ошибку, которая подвергала сомнѣнію устойчивость указанной нами теоріи. Интересы народа, интересы труда—абстрактныя, не реальныя понятія; въ своемъ опредѣленіи: „народъ — это трудящіеся *классы*“, народничество обращало недостаточное вниманіе на послѣднее слово. Интересы различныхъ классовъ трудящагося народа *могутъ* быть такъ же различны, какъ и интересы націи и народа. Въ девяностыхъ годахъ на этой почвѣ народничество потерпѣло частичное пораженіе отъ русскаго марксизма; въ семидесятыхъ же годахъ эта теорія не вызывала возраженій, тѣмъ болѣе что она была поддержана цѣлымъ рядомъ другихъ, на первый взглядъ вполнѣ убѣдительныхъ положеній. Надо замѣтить однако, что такое рѣшеніе вопроса о синтезѣ личности и общества примѣнялось народничествомъ только къ частному случаю—не вообще къ государству, а только къ Россіи, т.-е. къ такой странѣ, гдѣ взаимодѣйствуютъ только двѣ силы — народъ и интеллигенція, и гдѣ, какъ предполагалось, буржуазія равна нулю. Чѣмъ дальше шло время, чѣмъ яснѣе становился ростъ россійской буржуазіи, тѣмъ все болѣе и болѣе приходилось урѣзывать эту народни-

ческую теорію, и Михайловскій самъ созналъ это. (Кстати сказать: некритическое народничество часто считало „націю“ за сумму „народа“ и „интеллигенціи“; въ такой наивности Михайловскій никогда не былъ повиненъ). Что же касается проблемы синтеза личности и общества въ самомъ общемъ ея видѣ, то Михайловскій далъ ей совершенно иное рѣшеніе, о которомъ рѣчь будетъ ниже.

Во всякомъ случаѣ Михайловскій считалъ, что имъ установленъ *двуединый критерій блага реальной личности и блага трудящихся классовъ, т.-е. народа.* На этомъ построено все его міровоззрѣніе. Познакомимся поближе съ его отношеніемъ и къ народу, и къ реальной личности.

Въ своемъ отношеніи къ личности Михайловскій былъ однимъ изъ величайшихъ индивидуалистовъ, не уступающимъ въ силѣ своего индивидуализма даже Герцену, съ которымъ у него такъ много общаго. Для него, какъ раньше для Бѣлинскаго, человѣческая личность стоитъ выше общества, выше человѣчества: мы это отчасти уже видѣли. Личность—это „тотъ центръ, изъ котораго разсѣются для васъ во всѣ стороны лучи Правды“... „Все зданіе Правды должно быть построено на личности“... „Высшимъ предметомъ (служенія) можетъ быть не красота, не истина, не справедливость, а только человѣческая личность, цѣльная и полная“... „Отказываясь встать на единственно плодотворную точку зрѣнія личнаго начала, мы запутаемся въ противорѣчіяхъ“... „Человѣческая личность, ея судьбы, ея интересы,—вотъ что... должно быть поставлено во главу угла нашей теоретической мысли въ области общественныхъ вопросовъ и нашей практической дѣятельности“... (IV, 460, 461; V, 536; VI, 304, 487 и др.). Намъ нечего особенно останавливаться на этой сторонѣ міровоззрѣнія Михайловскаго, такъ какъ его глубочайшій соціологическій индивидуализмъ вполнѣ проявлялся на каждой страницѣ каждой его статьи. Мы дальше яснѣе увидимъ основныя черты такого индивидуализма и тѣ требованія, которыя Михайловскій предъявляетъ къ личности; пока подчеркнемъ еще разъ, что Михайловскій все время говоритъ о реальной, живой, конкретной личности, а не объ абстрактномъ человѣкѣ. (Изъ сотни мѣстъ, доказывающихъ это, см., напр., I, 32; VI, 301 и др.). Реальная личность выше общества, выше человѣчества; за нее нужно стоять, ея интересами руководствоваться. „Личность никогда не должна быть принесена въ жертву; она свята и неприкосновенна“... (IV, 452).

Народъ — второй краеугольный камень теоріи Михайловскаго;

мы уже видѣли, какимъ образомъ народъ связывается съ личностью: синтезъ ихъ возможенъ благодаря тому, что ихъ интересы совпадаютъ. Но здѣсь нужно отмѣтить болѣе подробно, какимъ образомъ становится возможнымъ этотъ синтезъ. *Интересы* личности совпадаютъ съ *интересами* народа, но существуетъ ли такое совпаденіе внѣ области ихъ „интересовъ"? Герценъ совершенно не затронулъ этого вопроса; не-критическое народничество семидесятыхъ годовъ считало необходимымъ полное совпаденіе во всѣхъ областяхъ, хотя бы цѣною нѣкотораго насилія надъ личностью — общнѣе говоря, надъ интеллигенціей — въ пользу народа. Критическое народничество Михайловскаго не могло, конечно, согласиться съ такимъ рѣзко анти-индивидуалистическимъ рѣшеніемъ вопроса и предложило другое, съ тѣхъ поръ общепризнанное: необходимо различать *интересы* и *мнѣнія* народа и личности. Интересы личности (мы знаемъ, что „личность" въ этомъ случаѣ есть представительница интеллигенціи) и интересы народа всегда одинаковы; мнѣнія ихъ почти всегда различны. Что можетъ побудить меня принять мнѣніе народа? Только убѣжденіе въ его истинности,—но тогда въ этомъ принятіи не будетъ никакого насилія надъ личностью; ставить же основнымъ принципомъ міровоззрѣнія согласіе съ мнѣніями народа значитъ подавлять личность и проповѣдывать фарисейство, ибо психологически невозможно принять чужія мнѣнія, не убѣдившись въ ихъ истинности. Съ мнѣніями народа необходимо считаться, но считаться еще не значитъ раздѣлять (V, 443, 537; VI, 392; особенно VI, 473—478). Пользуясь терминологіей самого Михайловскаго, о которой мы еще будемъ имѣть случай говорить ниже, можно сказать, что интеллигентная личность стоитъ на высокой степени развитія, въ то время какъ народъ стоитъ высоко по своему типу развитія: въ этомъ именно и заключается коренная разница между блаженной памяти славянофильствомъ и критическимъ народничествомъ. Въ своихъ статьяхъ о Л. Толстомъ Михайловскій ясно выразилъ точку зрѣнія критическаго народничества своимъ знаменитымъ сравненіемъ крестьянскаго мальчика Ѳедьки съ Фаустомъ (V, 500, 502, 529 — 530). Но различіе въ типѣ и степени развитія между личностью и народомъ не противорѣчитъ двуединому критерію блага реальной личности и трудящихся классовъ, такъ какъ интересы не связаны логически съ мнѣніями, и даже болѣе того, часто мнѣнія народа противорѣчатъ его интересамъ. Внѣ этихъ интересовъ личности и народа нѣтъ ничего абсолютно цѣннаго; тотъ общественный дѣятель, который въ основаніе своей дѣятель-

ности положилъ бы какой-либо иной критерій, напримѣръ, принципъ децентрализаціи или самоуправленія, никогда не могъ бы быть увѣреннымъ, что его принципъ совпадаетъ съ интересами народа (III, 707).

Вотъ краткое разъясненіе возможности синтеза личности и общества, alias интеллигенціи и народа. Подчеркиваемъ еще разъ, что во всемъ этомъ разсужденіи буржуазія принимается равной нулю; въ томъ случаѣ, если буржуазія есть уже нѣкоторая осязательная величина, весь синтезъ является воздушнымъ замкомъ: здѣсь лежитъ причина крушенія народничества въ восьмидесятые и девяностые годы, когда ростъ буржуазіи сталъ уже общепризнаннымъ, слишкомъ яснымъ фактомъ. Тамъ, гдѣ буржуазія представляетъ третью взаимодѣйствующую силу, проблема синтеза „личности" и „общества" становится, быть можетъ, такой же неразрѣшимой, какъ и знаменитая астрономическая проблема трехъ тѣлъ. Мы подробно разберемъ рѣшеніе этой общей проблемы Михайловскимъ, а теперь перейдемъ къ практическому примѣненію принциповъ критическаго народничества; посмотримъ, какъ прилагалъ Михайловскій двуединый критерій блага реальной личности и блага народа къ главнѣйшимъ пунктамъ своего міровоззрѣнія. Этими главнѣйшими пунктами были, конечно, его экономическія теоріи, отношеніе къ вопросу объ общинѣ и къ особому пути развитія Россіи.

A priori очевидно, что Михайловскій долженъ былъ стать непримиримымъ противникомъ либерализма и въ этомъ отношеніи продолжать дѣло Герцена и Чернышевскаго; его заслуга въ томъ, что онъ окончательно вскрылъ съ безусловной очевидностью quasi-индивидуалистическое содержаніе либерализма. Либерализмъ, до Чернышевскаго, считался вполнѣ индивидуалистической доктриной; полная свобода конкуренціи, полная свобода труда, полное отрицаніе государственнаго вмѣшательства, laissez faire, laissez aller! Какого вамъ еще надобно индивидуализма? И дѣйствительно, утопическій соціализмъ, этическая школа въ политической экономіи и тому подобныя теоріи рѣзко нападали на этотъ „индивидуализмъ" классической школы и ея эпигоновъ либераловъ-фритредеровъ, т.-е. на ихъ стремленіе строить науку на потребностяхъ индивидовъ, а не всего общества въ его цѣломъ, ставить на первый планъ свободу личности и личный интересъ. Но всѣ эти обвиненія были направлены не по адресу, и это впервые доказалъ Чернышевскій и окончательно — Михайловскій; индивидуализмъ либерализма — миѳъ, его заботы о благѣ личности—пустое мѣсто. Дѣйствительно, либерализмъ

твердо стоитъ за свободу человѣка, сводитъ къ minimum'у права государства, уничтожаетъ общину, цехъ: все это для либерализма только фантомы, которыми нужно пожертвовать для личности; однако у либерализма есть и свой фантомъ, который въ свою очередь поглощаетъ личность: это — система наибольшаго производства. Либерализмъ является идеологіей крупной буржуазіи, мечтающей о *національномъ* богатствѣ, о расширеніи рынковъ, а мы уже знаемъ, что интересы націи и народа, абстрактнаго человѣка и реальной личности могутъ быть совершенно различны; либеральные доктринеры стремились у насъ обезземелить крестьянина, образовать пятидесятимилліонный пролетаріатъ во имя блага всей націи, Россіи: вотъ, поистинѣ, явныя заботы о благѣ реальной личности! „Спрашивается: причемъ тутъ индивидуализмъ? Тутъ топчется именно личность, индивидъ; личная свобода, личный интересъ, личное счастіе кладутся въ видѣ жертвоприношенія на алтарь правильно или неправильно понятой системы наибольшаго производства" (I, 137 — 8). „...Если подъ индивидуализмомъ разумѣть ученіе, покоящееся на личности, ея потребностяхъ и интересахъ, то его, вопреки установившемуся мнѣнію, слѣдуетъ искать не въ старой, манчестерской, такъ называемой либеральной политической экономіи, а въ нынѣ возникающихъ [1]) доктринахъ. Старая же политическая экономія цѣликомъ отдавала личность на жертву системѣ наибольшаго производства" (I, 445). „...Принципъ индивидуализма никогда не былъ доведенъ либеральною экономіей до своего логическаго конца, ибо, какъ Юпитеръ скрывался въ олимпійскихъ облакахъ, когда совершалъ свое божественное грѣхопаденіе, такъ либеральная экономія пряталась въ туманъ „народнаго богатства", когда совершала грѣхъ насилія надъ личностью" (VI, 303). Индивидуализмъ былъ доведенъ до своего логическаго конца только въ тѣхъ теоріяхъ, которыя отъ абстрактнаго человѣка обратились къ реальной личности; только эти теоріи соціализма и могли наконецъ приступить къ рѣшенію проблемы синтеза личности и общества. „Политическій и экономическій либерализмъ училъ, что благо личности совпадаетъ съ благомъ общества и именно государства", но опытъ показалъ, что благо личности и благо націи (а благо ея — „система наибольшаго производства") совершенно различны, „едва ли поэтому приличествуетъ этой системѣ названіе индивидуализма" („Л. В.", II, 397). Все это тонко и вѣрно подмѣчено; quasi-индивидуализмъ либерализма вскрытъ съ

---

[1]) Т.-е. соціалистическихъ. И.-Р.

безподобной ясностью и обнаружена его анти-индивидуалистическая подоплека: либерализму нѣтъ никакого дѣла до реальной личности, ея блага, ея интересовъ. Съ этой точки зрѣнія Михайловскій варьируетъ тѣ аргументы противъ либеральнаго доктринерства, съ которыми мы уже познакомились у Герцена и Чернышевскаго: праву на трудъ онъ противопоставляетъ возможность труда, абстрактному человѣку онъ противопоставляетъ реальную личность (III, 199—200); онъ указываетъ кромѣ того, что даже и абстрактный человѣкъ былъ одѣленъ либералами только благомъ свободы, и въ то же время жестоко обдѣленъ не менѣе важнымъ благомъ равенства, не говоря уже о миѳическомъ братствѣ (I, 880—882). Якобы индивидуалистическая теорія laissez faire ведетъ не къ свободѣ, а къ подавленію личности; кромѣ того теорія эта еще и неустойчива: она въ концѣ концовъ неизбѣжно приводитъ въ лучшемъ случаѣ—къ ассоціаціи, въ худшемъ—къ монополіи (III, 59—61; въ этомъ мѣстѣ можно усмотрѣть у Михайловскаго вліяніе Прудона). Либерализмъ въ концѣ концовъ, также какъ и абсолютный протекціонизмъ, оказывается идеологіей крупной буржуазіи: либерализмъ даетъ каждому право свободы, возможность пользоваться которой имѣется только у владѣльцевъ орудій производства; узкій протекціонизмъ представляетъ изъ себя другую крайность, не давая ни права, ни возможности экономической свободы, но и въ этомъ случаѣ система монополій, выгодная буржуазіи, ложится всею тяжестью на трудящіеся классы общества. (Обо всемъ этомъ см. еще I, 259, 263, 258—270, 437, 684; V, 796—798; VI, 14, 487—489 и др.).

Мы уже знакомы съ этимъ рѣзкимъ обвинительнымъ актомъ противъ буржуазіи: все это варьяціи на тему, затронутую Герценомъ и развитую Чернышевскимъ, варьяціи, не вносящія ничего существенно новаго въ народничество. Безусловно оригиналенъ однако тотъ двуединый критерій, пользуясь которымъ Михайловскій производитъ весь этотъ анализъ. Герценъ критиковалъ либеральное доктринерство, базируясь на своей жгучей ненависти къ мѣщанству; Михайловскій исходитъ изъ принципа о тождествѣ интересовъ личности и народа и освѣщаетъ тотъ же вопросъ съ совершенно иной точки зрѣнія. Результаты, къ которымъ онъ приходитъ—совершенно тѣ же, но обоснованіе ихъ совершенно иное: двуединый критерій блага реальной личности и трудящихся классовъ отрицательно относится къ либеральному доктринерству, ибо оно является анти-индивидуалистической теоріей, въ то время какъ Герценъ нападалъ на либерализмъ за то, что онъ является теоріей мѣщанской. Это родствен-

ныя, но все же совершенно различныя точки зрѣнія, хотя и приводящія къ одинаковымъ результатамъ.

Результаты эти заключаются, во-первыхъ, въ отрицаніи либерализма и всѣхъ связанныхъ съ нимъ выводовъ, а во-вторыхъ, въ признаніи единственнымъ спасеніемъ Россіи — развитія общиннаго устройства: эта часть теоріи опять-таки строится въ томъ предположеніи, что буржуазія въ Россіи есть лишь безконечно малая величина, близкая къ нулю. Мы уже знаемъ, что именно въ этомъ была роковая ошибка народничества, менѣе замѣтная Герцену и уже ясная Михайловскому, какъ мы увидимъ ниже; во всякомъ случаѣ въ то время община была для критическаго народничества единственнымъ свѣтлымъ исходомъ изъ дебрей анти-индивидуализма; вѣра въ возможность этого исхода поддерживала людей семидесятыхъ годовъ въ тяжелое время переживаемой ими реакціи.

Михайловскому приходилось защищать общину на два фронта: противъ либераловъ съ ихъ девизомъ абсолютной свободы, и противъ реакціонеровъ-охранителей, съ ихъ девизомъ всеобщаго обузданія и сокращенія. Идеаломъ первыхъ было свободное, процвѣтающее государство съ максимальнымъ производствомъ и съ обезземеленными крестьянами; идеалъ вторыхъ самъ Михайловскій характеризуетъ весьма образно: „безотрадная, безбрежная пустыня, гдѣ только изрѣдка среди всеобщаго безмолвія раздаются крики: караулъ!.. Держи!.. Ура!..“ Первые были противъ общины потому, что эта форма землевладѣнія тормазила развитіе раціональнаго земледѣлія и промышленности; вторымъ община казалась опасной какъ соціальный и политическій факторъ, какъ принципъ, отрицающій индивидуальную собственность (II, 537 — 8). Катковъ и присные его въ качествѣ защитниковъ индивидуализма!

Эта борьба на два фронта велась Михайловскимъ во многихъ отношеніяхъ побѣдоносно: свое вниманіе онъ обратилъ не на экономическую сторону вопроса, главнымъ образомъ занимавшую Чернышевскаго, не на анти-мѣщанство общиннаго устройства, чѣмъ болѣе всего интересовался Герценъ: Михайловскій прежде всего рѣшаетъ вопросъ объ интересахъ реальной личности въ условіяхъ общиннаго быта; иначе говоря, онъ и въ этомъ случаѣ примѣняетъ свой индивидуалистическій двуединый критерій блага личности и народа. Общинное устройство согласно съ интересами народа, такъ какъ оно даетъ трудящимся классамъ и право и возможность работы; остается доказать, что оно совмѣстимо съ интересами реальной личности. Мы знаемъ, что уже Герценъ ставилъ этотъ вопросъ, что

Кавелинъ пытался рѣшать его разграниченіемъ общины поземельной отъ административной; эта сторона вопроса наиболѣе занимаетъ Михайловскаго, и, въ полномъ согласіи съ Миллемъ, онъ видитъ „соціальную задачу будущаго въ соединеніи наибольшей индивидуальной свободы дѣйствія съ общиннымъ землевладѣніемъ и одинаковымъ участіемъ всѣхъ въ прибыляхъ общаго труда" (II, 565; см. Дж. Ст. Милль, „Автобіографія", 245). Общинное устройство не противорѣчитъ свободѣ личности уже по одному тому, что именно оно даетъ возможность экономической свободы (III, 199 — 200); въ общинѣ собственность и трудъ слиты воедино, и въ этомъ сліяніи заключается залогъ свободы личности. „Скажутъ: община стѣсняетъ свободу личности. Это старая сказка. Что такое свобода, независимость, личная инціатива?... Личная инціатива возможна въ экономическомъ порядкѣ вещей только для собственника. Бойтесь же прежде всего и больше всего такого общественнаго строя, который отдѣлитъ собственность отъ труда. Онъ именно лишитъ народъ возможности личной инціативы, независимости, свободы" (I, 704—705). Община не потому дорога, что она община, а потому, что именно въ ней критическое народничество видѣло залогъ развитія личности на почвѣ экономической свободы; критерій цѣнности общины есть благо реальной личности и трудящихся классовъ, а не обратно; только личность „можетъ служить единицею мѣры при опредѣленіи относительнаго значенія различныхъ формъ общежитія" (VI, 300). Пусть при общинномъ землевладѣніи общая цѣнность продуктовъ производства меньше, чѣмъ при владѣльческомъ пользованіи, пусть „національное богатство" меньше, но зато народное благосостояніе во столько же разъ больше (вспомнимъ приведенный нами разсчетъ Чернышевскаго). „...Кромѣ богатства на свѣтѣ существуютъ еще живые, конкретные избиратели и потребители, люди, человѣческія личности; ихъ-то нельзя отдавать на жертву Молоху «народнаго богатства»... И въ этомъ все дѣло. Община дорога не сама по себѣ, какъ идолъ какой-нибудь" (VI, 301; см. еще IV, 700—701). Въ другомъ мѣстѣ Михайловскій еще рѣзче и ярче подчеркиваетъ свою индивидуалистическую точку зрѣнія. „Всѣ умственные, всѣ психическіе процессы совершаются въ личности и только въ ней,—говоритъ онъ;—только она ощущаетъ, мыслитъ, страдаетъ, наслаждается... Всякіе общественные союзы, какія бы громкія или предвзято-симпатичныя для васъ названія они ни носили, имѣютъ только относительную цѣну. Они должны быть дороги для васъ постольку, поскольку они способствуютъ развитію личности, охраняютъ ее отъ

страданій, расширяютъ сферу ея наслажденій“... Въ спорѣ объ общинѣ, указываетъ далѣе Михайловскій, вполнѣ ясно примѣнялся этотъ критерій блага личности какъ противниками, такъ и сторонниками общины: „обѣ стороны самымъ ходомъ изслѣдованія вынуждены были принять мѣриломъ значенія общины судьбу личности“. Противники общины утверждали, что она связываетъ личность; сторонники общины, не дѣлая себѣ изъ нея фетиша, „видѣли въ ней надежное убѣжище для крестьянской личности отъ грядущихъ бѣдъ капиталистическаго порядка“. Такимъ образомъ и тѣ и другіе клали во главу угла личность; „они только разно смотрѣли на нее: одни понимали, другіе не понимали или умышленно не хотѣли понимать. Понимавшіе, хотя и стояли, по видимости, на почвѣ стѣсненія личной свободы, стояли, въ сущности, за личность, и стояли твердо“. Не понимавшіе же стояли за абстракціи національнаго богатства, стояли въ сущности не за личность, а за абстрактнаго человѣка. Общій выводъ: община дорога не потому, что она община, а потому, что она обезпечиваетъ интересы труда, народа, личности. Личность же „никогда не должна быть принесена въ жертву: она свята и неприкосновенна, и всѣ усилія нашего ума должны быть направлены къ тому, чтобы самымъ тщательнымъ образомъ слѣдить въ каждомъ частномъ случаѣ за ея судьбами и становиться на ту сторону, гдѣ она можетъ восторжествовать“ (IV, 451—452).

Итакъ, двуединый критерій блага личности и народа приводитъ Михайловскаго къ признанію желательности общиннаго устройства, какъ такого, при которомъ личность не приносится въ жертву ни обществу, ни, тѣмъ паче, системѣ наибольшаго производства. Подобно тому, какъ Герценъ особенно настаивалъ на томъ, что община есть путь избавленія Россіи отъ мѣщанства, такъ Михайловскій главнымъ образомъ подчеркиваетъ, что община есть путь наиболѣе свободнаго развитія личности, путь индивидуализма; анти-мѣщанство Михайловскаго вытекаетъ отсюда только какъ слѣдствіе. Если мы вспомнимъ отмѣченную нами разницу въ отношеніяхъ Герцена и Михайловскаго къ либеральному доктринерству, то увидимъ, что разница эта сводилась къ тому же: Герцену претило мѣщанство либерализма, Михайловскому — анти-индивидуализмъ этой теоріи. Пути были различны, результаты одинаковы. Индивидуализмъ Михайловскаго играетъ роль анти-мѣщанства Герцена; но оба эти пути привели ихъ къ народническому Риму: къ отрицанію либеральнаго доктринерства, къ признанію общины и къ вѣрѣ въ особый путь развитія Россіи.

Если Россія пойдетъ такимъ „особымъ путемъ", то она избѣгнетъ „поглощенія мѣщанствомъ", и въ ней пышно расцвѣтетъ начало индивидуализма. Все это такъ; т.-е. все это было такъ въ пятидесятые и семидесятые года. Но вотъ въ чемъ вопросъ: пойдетъ ли Россія этимъ особымъ путемъ развитія? Въ отвѣтѣ на этотъ вопросъ сказалась ясная разница между міровоззрѣніями оптимистическаго, догматическаго народничества Герцена и пессимистическаго, критическаго народничества Михайловскаго: экономическое развитіе Россіи за эти двадцать лѣтъ объясняетъ и оптимизмъ Герцена и пессимизмъ Михайловскаго, который уже въ началѣ семидесятыхъ годовъ ясно видѣлъ, что нуженъ нѣкій deus ex machina для преграждения Россіи пути по стопамъ западно-европейскаго экономическаго развитія. Но deus ex machina въ настоящее время появляется только въ плохихъ драмахъ, да и то въ замаскированномъ видѣ; не явился онъ и въ трагедіи критическаго народничества... Герценъ требовалъ только общиннаго быта для освобожденныхъ крестьянъ и думалъ, что все остальное приложится; Чернышевскій одно время привѣтствовалъ появленіе „расторговавшагося крестьянина" и возставалъ противъ государственнаго закрѣпленія общины; критическое народничество не могло смотрѣть на дѣло столь оптимистично, оно видѣло, что община разлагается въ атмосферѣ рождающейся буржуазіи, и требовало deus ex machina въ видѣ „широкаго государственнаго вмѣшательства, первымъ актомъ котораго должно быть законодательное закрѣпленіе поземельной общины" (I, 704; ср. IV, 1000). Такъ говорилъ Михайловскій еще въ 1872 г.; мы увидимъ, что чѣмъ дальше шло время, тѣмъ больше онъ въ этомъ отношеніи становился пессимистомъ. Онъ вѣрилъ, что „община" по типу развитія стоитъ выше „фабрики", уступая ей въ степени развитія (III, 515; мы еще коснемся теоріи типовъ и степеней), а потому желалъ, чтобы Россія удержала за собой эту высоту типа и развила его до высокой степени; онъ хотѣлъ вѣрить въ *возможность* такого особаго пути развитія. Упрекать его въ ненаучности такого воззрѣнія — напрасный трудъ, такъ какъ вѣра въ возможность событія не противорѣчитъ необходимости его осуществленія и показываетъ только, что, будучи детерминистомъ, Михайловскій никогда не былъ фаталистомъ въ соціологіи. Особый путь развитія Россіи — одна изъ возможностей: Михайловскій совершенно отказывался опредѣлить, которая изъ этихъ возможностей окажется необходимостью, хотя и указывалъ неоднократно, какая изъ нихъ наиболѣе желательна и какая наиболѣе вѣроятна. *Въ противорѣчіи вѣроятной возможности*

и возможности желательной заключалась вся трагедія критическаго народничества. Съ оптимистами-народниками, полагавшими, что особая дорога Россіи, т.-е. желательная возможность, является наиболѣе вѣроятной, Михайловскій совершенно не могъ согласиться: „спрашивается, гдѣ основанія такого оптимизма?—говорилъ онъ:—развѣ европейскій рабочій въ свое время не былъ въ такомъ же положеніи, въ какомъ теперь еще находится нашъ? И развѣ не прогрессъ промышленности выбилъ его изъ этой колеи?...“ Но, съ другой стороны, не менѣе горячо возставалъ Михайловскій и противъ мнѣнія либерализма, что вѣроятная возможность пути Россіи, т.-е. обще-европейская, есть въ то же время и наиболѣе желательная: это мы уже видѣли въ его полемикѣ противъ фритредерства. Къ тому же, хотя обще-европейская цивилизація одна, но... „у Клеопатры было много любовниковъ“. Бисмаркъ, Наполеонъ III, коммуна, буржуазія, дарвинизмъ—все это знаменосцы особыхъ программъ единой цивилизаціи. „Кого же мы возьмемъ себѣ въ руководителя?“ (I, 695—696, 703; ср. III, 443, 446; I, 807 и др.).

Теперь для насъ ясно въ чемъ ошибка Михайловскаго; мы видимъ, что она заключалась въ догматической предпосылкѣ возможности сознательнаго направленія хода исторіи въ желательную для насъ сторону; это была неправильная оцѣнка роли высшихъ классовъ и главнымъ образомъ интеллигенціи въ ихъ воздѣйствіи на общественную жизнь. Въ семидесятыхъ годахъ ошибка эта прошла незамѣченной; тогда еще не было видно, что „мы“ не можемъ выбирать по нашему желанію благодѣтельные дары цивилизаціи Европы и отметать дары гибельные. Вѣра въ такую возможность была дѣйствительно необоснованной и въ этомъ ошибка всѣхъ народниковъ, начиная съ Герцена и кончая Михайловскимъ; особенно причастенъ ей былъ Чернышевскій въ своей „Критикѣ философскихъ предубѣжденій“. Если мы видимъ, говоритъ Михайловскій, что въ Европѣ извѣстная комбинація обстоятельствъ приводитъ къ отрицательнымъ результатамъ, „то какой, съ позволенія сказать, чортъ потянетъ насъ къ этой комбинаціи?“ (см. I, 900—903). Это такъ; но все дѣло въ томъ, что „извѣстная комбинація“ чаще всего не зависитъ отъ насъ и является результатомъ цѣлаго ряда общихъ причинъ, приводящихъ и къ положительнымъ и къ отрицательнымъ выводамъ; принять первые и отказаться отъ вторыхъ—не въ нашей власти. Поэтому основное положеніе народничества, что „мы можемъ и должны черпать изъ богатой сокровищницы европейской цивилизаціи все пригодное и вмѣстѣ съ тѣмъ избѣгать ошибокъ, сдѣлан-

ныхъ старой Европой въ своемъ блестящемъ историческомъ шествіи" (V, 778),—положеніе это было главной и фатальной ошибкой народничества. Надо отдать справедливость Михайловскому—онъ ясно видѣлъ всѣ слабыя стороны такого положенія; оно „не имѣетъ практическаго, дѣлового значенія и осуждено пока играть роль гласа вопіющаго въ пустынѣ" — сознавался онъ въ 1883 г. (Ibid.). Но и гораздо раньше Михайловскій уже видѣлъ, что особый путь развитія Россіи—возможность, хотя и желательная, но мало вѣроятная. Конечно, въ немъ еще долго теплилась надежда, что на громадномъ пространствѣ Россіи исторія произведетъ совершенно новый опытъ высокаго развитія элементарныхъ экономическихъ началъ: „это будетъ, разумѣется, опытъ небывалый, но вѣдь мы и находимся въ небываломъ положеніи" (I, 807); но надежда эта мало-по-малу погасала. Возможно, что ходъ исторіи фаталенъ — съ горечью признается Михайловскій; но если это такъ, то нечему радоваться и незачѣмъ поклоняться идолу прогресса (III, 207). Если это такъ, то двуединый критерій блага личности и народа теряетъ все свое значеніе и мы снова остаемся безъ руля и безъ вѣтрилъ. Если это такъ, то критическому народничеству остается раствориться въ пессимизмѣ: „остаются Нирвана и Гартманъ—я не знаю другого выхода. Но прежде чѣмъ броситься въ эту мертвечину, надо пробовать жить"... (III, 707—8). Михайловскій видѣлъ, что хотя теоретически очень легко раздѣлять въ европейской жизни овецъ отъ козлищъ и пшеницу отъ плевелъ, но примѣнять полученные результаты на практикѣ не такъ легко, какъ казалось сначала оптимистическому народничеству (VI, 350). Въ концѣ семидесятыхъ годовъ онъ выразилъ все это уже съ полной ясностью. „Мы вѣрили,—говоритъ онъ,—что Россія можетъ проложить себѣ новый историческій путь, особливый отъ европейскаго... Хорошимъ мы признавали путь сознательной, практической пригонки національной физіономіи къ интересамъ народа... Это была возможность. Теоретическою возможностью она остается въ нашихъ глазахъ и до сихъ поръ. Но она убываетъ, можно сказать, съ каждымъ днемъ. Практика урѣзываетъ ее безпощадно, сообразно чему наша программа осложняется, оставаясь при той же конечной цѣли, но вырабатывая новыя средства" (IV, 952).

Пришлось горькимъ опытомъ убѣдиться, что въ Россіи буржуазія не равна нулю и что ростъ ея не можетъ быть остановленъ. Сразу рухнули аргументы Герцена объ анти-мѣщанствѣ внутренняго быта Россіи; рухнули всѣ аргументы Михайловскаго о возможномъ

у насъ синтезѣ личности и общества, интеллигенціи и народа. Система наибольшаго производства надвигалась съ Запада на Востокъ. Двуединый критерій блага реальной личности и блага трудящихся классовъ пересталъ быть отвѣтомъ на вопросъ о синтезѣ личности и общества; приходилось и для Россіи дать тотъ же отвѣтъ, который былъ данъ Михайловскимъ въ общей формѣ еще въ началѣ семидесятыхъ годовъ. Какой былъ этотъ отвѣтъ, мы увидимъ, познакомившись съ работами Михайловскаго въ области соціологіи; но одно можно сказать заранѣе: Михайловскій и въ этой области былъ и остался яркимъ индивидуалистомъ, критерій блага реальной личности и въ этой области былъ тѣмъ краеугольнымъ камнемъ, отъ котораго онъ началъ возводить свою систему соціологическаго индивидуализма.

Взгляды Михайловскаго на личность и общество тѣсно связаны съ его критикой двухъ соціологическихъ концепцій: органической теоріи общества и дарвинизма; критика этихъ теорій была тѣмъ оселкомъ, на которомъ отточились индивидуалистическія воззрѣнія нашего автора. Критикуя органическую теорію общества, Михайловскій построилъ свою теорію прогресса; опровергая дарвинистическую соціологію, онъ выставилъ свою теорію борьбы за индивидуальность. На этихъ двухъ изящныхъ и гармоничныхъ теоріяхъ, пытающихся кореннымъ образомъ разрѣшить проблему индивидуализма, мы остановимся особенно подробно, такъ какъ ни прежде, ни послѣ въ русской литературѣ не было такой смѣлой и широкой попытки однимъ взмахомъ теоріи разрубить сложный и запутанный вопросъ о взаимоотношеніяхъ личности и общества.

Съ органической теоріей общества мы уже слегка знакомы: мы видѣли отраженіе этой теоріи у Бѣлинскаго (отъ Гегеля), у славянофиловъ (отъ Шеллинга); видѣли у славянофиловъ же намеки на органическую теорію общины и т. п. Но все это были только намеки. Во всей своей полнотѣ и прелести органическая теорія появилась у насъ въ шестидесятыхъ и семидесятыхъ годахъ, заимствованная прежде всего и главнымъ образомъ у Спенсера, а затѣмъ проявившаяся и въ трудахъ нашихъ доморощенныхъ соціологовъ, въ родѣ Стронина и ему подобныхъ. Со Строниными справиться было не трудно; въ одной изъ первыхъ своихъ статей („Аналогическій методъ въ общественной наукѣ", 1869 г.) Михайловскій безъ всякаго усилія сдунулъ карточный домикъ, построенный безталанными русскими учениками Спенсера. Другое дѣло—критика теорій самого Спенсера: эта задача была несравненно труднѣе; но и изъ этой борьбы Михайловскій вышелъ полнымъ побѣдителемъ.

До появленія статей Михайловскаго Спенсеръ считался у насъ представителемъ яркаго индивидуализма, что, быть можетъ, отчасти и объясняло его успѣхъ, во-первыхъ, у ультра-индивидуалистовъ писаревцевъ, а во-вторыхъ, у либеральныхъ доктринеровъ, quasi-индивидуализмъ которыхъ въ то время еще не былъ вскрытъ Михайловскимъ. Самъ Спенсеръ считаетъ себя рѣшительнымъ индивидуалистомъ; его экономическій идеалъ—фритредерство и laissez aller, его рѣшеніе проблемы индивидуализма—maximum свободы личности при minimum'ѣ зависимости отъ государства. Послѣ всего изложеннаго выше намъ теперь очевидно, что индивидуализмъ Спенсера былъ во всѣхъ отношеніяхъ печальнымъ недоразумѣніемъ; подробно развитая имъ органическая теорія общества вполнѣ подтверждаетъ такое мнѣніе. Теорія эта общеизвѣстна: въ основу ея легла аналогія между обществомъ и организмомъ; общество есть организмъ—вотъ что подробно доказываетъ и обосновываетъ Спенсеръ (главнымъ образомъ во 2-й главѣ II-й части „Основъ соціологіи"). И это не только аналогическая теорія, а буквальное признаніе общества нѣкоторой біологической абстракціей. Правда, Спенсеръ указываетъ и многочисленные пункты несходства, не позволяющіе провести аналогію между организмомъ и обществомъ до ея крайнихъ логическихъ предѣловъ: такъ, напримѣръ, онъ указываетъ, отчасти спасая свой кажущійся индивидуализмъ, что общество есть организмъ не конкретный, а дискретный, ибо дифференціація его не доходитъ до концентраціи сознанія въ одной части аггрегата; онъ идетъ еще дальше на пути къ индивидуализму, утверждая, что поэтому „благосостояніе аггрегата, разсматриваемое независимо отъ благосостоянія составляющихъ его единицъ, никогда не можетъ считаться цѣлью общественныхъ стремленій". (Это почти буквально то же самое, что говорили о „благѣ націи" русскіе народники). Но всѣ такія оговорки не мѣшаютъ органической теоріи общества быть по существу глубоко анти-индивидуалистическимъ теченіемъ, принимающимъ личность за клѣточку соціальнаго организма. Спенсеръ и доказалъ это на дѣлѣ. Несмотря на всѣ свои восклицанія quasi-индивидуалистическаго характера, онъ въ сущности никогда не интересовался благомъ реальной личности; вездѣ и во всемъ его интересовалъ только абстрактный человѣкъ; недаромъ въ соціальной экономіи онъ былъ фритредеромъ и сторонникомъ „системы наибольшаго производства" (самый этотъ терминъ принадлежитъ ему). Недаромъ также онъ категорически отрицалъ какую бы то ни было телеологію, отрицалъ, напримѣръ, понятіе „прогресса", какъ ненаучное, ибо allzumensch-

liches: вмѣсто прогресса онъ говоритъ вездѣ объ эволюціи; во всемъ этомъ его „объективность“, противъ которой возсталъ Михайловскій аргументами неоспоримыми по существу, хотя и не всегда удачными по формѣ. Органическая теорія общества и вытекающая отсюда теорія прогресса были первыми опорными пунктами quasi-индивидуализма, противъ котораго и направилъ всѣ свои удары Михайловскій.

Въ своей статьѣ „Что такое прогрессъ?“ (1869 г.) Михайловскій, по собственнымъ его словамъ, желалъ дать очеркъ соціальнаго развитія. Исходной точкой была опять-таки реальная личность, благо которой попрежнему интересуетъ Михайловскаго больше всего (I, 32); отсюда ясно, что Михайловскій не можетъ принять точку зрѣнія Спенсера и говорить объ эволюціи: его интересуетъ прогрессъ, онъ разсматриваетъ эволюцію съ телеологической точки зрѣнія, придерживается „субъективнаго метода“, о которомъ рѣчь будетъ ниже. „Самое слово «прогрессъ»—говоритъ онъ—имѣетъ смыслъ только по отношенію къ человѣку“... „Соціологъ не имѣетъ, такъ сказать, логическаго права устранить изъ своихъ работъ человѣка, какъ онъ есть, со всѣми его скорбями и желаніями“... (I, 129; 55). Въ этомъ мы слышимъ уже знакомыя для насъ ноты, отмѣченныя нами еще у Лаврова; въ предыдущей главѣ мы подчеркнули всѣ главнѣйшіе пункты, въ которыхъ Лавровъ былъ, съ одной стороны, предшественникомъ Михайловскаго, а съ другой—связующимъ звеномъ между нимъ и Герценомъ. Мы не будемъ теперь останавливаться каждый разъ на указаніи внутренней связи идей Герцена, Лаврова и Михайловскаго, отсылая для этого читателя къ предыдущей главѣ.

Очеркъ соціальнаго развитія обрисовывается Михайловскимъ приблизительно въ слѣдующихъ чертахъ: соціальное развитіе не можетъ быть выражено ни въ біологическихъ терминахъ, къ чему близокъ Спенсеръ и вообще органическая теорія, ни въ какихъ либо иныхъ; центральнымъ факторомъ соціальнаго развитія не можетъ быть ни факторъ интеллектуальный, какъ полагалъ Контъ и позитивисты, ни какой-либо иной: въ этомъ виденъ рѣзкій разрывъ Михайловскаго съ раціонализмомъ эпохи шестидесятыхъ годовъ. Соціальное развитіе должно быть выражено только въ соціологическихъ терминахъ, въ основу его долженъ быть положенъ только общественный факторъ; „центральнымъ пунктомъ философіи исторіи должна быть признана форма кооперацій“ (I, 911), „законовъ прогресса слѣдуетъ искать въ развитіи самой общественности, т.-е.

въ развитіи и послѣдовательной смѣнѣ различныхъ формъ кооперацін" (IV, 100). И здѣсь нельзя не отдать полной справедливости Михайловскому; онъ въ этомъ случаѣ далеко перешагнулъ узко-раціоналистическія канавки позитивизма и понялъ, что соціологія не можетъ быть построена на интеллектуальномъ факторѣ. Вообще надо замѣтить, что критическое народничество наотрѣзъ отказалось отъ той части наслѣдства шестидесятыхъ годовъ, которая была заключена въ оболочку раціонализма; въ этомъ опять первый шагъ впередъ критическаго народничества вообще и Михайловскаго въ частности.

Отрицая возможность такого соціологическаго раціонализма, Михайловскій не можетъ, конечно, принять и тѣхъ знаменитыхъ трехъ фазисовъ развитія, которые были предложены Контомъ, и предлагаетъ свою теорію, по которой соціальное развитіе дѣлится не на теологическій, метафизическій и позитивный періоды, а на фазисы объективно-антропоцентрическій, эксцентрическій и субъективно-антропоцентрическій. Въ первомъ фазисѣ „человѣкъ считаетъ себя объективнымъ, безусловнымъ, дѣйствительнымъ, внѣ поставленнымъ центромъ природы" (I, 80); во второмъ фазисѣ человѣкъ ставитъ надъ собой отвлеченныя категоріи, а себя отстраняетъ на второе мѣсто (I, 92); наконецъ, въ третьемъ фазисѣ человѣкъ снова ставитъ себя центромъ человѣческаго общества, и только въ этомъ смыслѣ центромъ вселенной (I, 104; II, 13). Въ первомъ фазисѣ господствуетъ абсолютный телеологизмъ, во второмъ—абсолютный анти-телеологизмъ, и въ третьемъ—анти-телеологизмъ по отношенію къ природѣ и телеологизмъ по отношенію къ человѣку (см., напр., I, 128). Характерно, что такое построеніе произведено явнымъ образомъ по гегелевской тріадѣ! (Объ этомъ см. отчасти II, 6; нѣкоторое объясненіе—V, 924 и „Л. В", II, 293). Говоря иными словами, объективный антропоцентризмъ есть ультра-индивидуализмъ, отчасти гносеологическій, отчасти соціологическій; точно также эксцентризмъ является соціологически-гносеологическимъ анти-индивидуализмомъ, а субъективный антропоцентризмъ есть не что иное какъ индивидуализмъ, въ томъ значеніи, какое ему придавалъ Михайловскій. (Ср. съ тріадой Луи Блана, въ изложеніи самого же Михайловскаго III, 38—39, 39—40, 51; VI, 105 и др.). Въ первомъ періодѣ, періодѣ ультра-индивидуализма „все создано для человѣка", вся вселенная, всѣ люди: это въ сущности время безпросвѣтнаго эгоизма; впрочемъ и въ этомъ случаѣ объективная телеологія можетъ достичь сравнительно высокой сте-

пени развитія, примѣръ чего Михайловскій видитъ въ буддизмѣ (I, 99, 199). Въ періодѣ анти-индивидуализма царитъ формула: „человѣкъ для богатства, для справедливости, для истины“—таково основное убѣжденіе анти-индивидуалиста эксцентрика. „Нѣтъ, говоритъ эксцентрикъ, человѣкъ не есть сосредоточіе и цѣль природы. Это жалкая, грубая, эгоистическая телеологія. Изучая природу, мы должны забыть, что мы, люди, должны забыть свои стремленія, желанія, нужды, и тогда мы увидимъ, что истинная, законная телеологія состоитъ въ изысканіи цѣлесообразности въ природѣ вообще, въ вѣрованіи, что природа осуществляетъ собою нѣкоторый предустановленный планъ“... (I, 99, 201). Для эксцентрика „цѣли Провидѣнія не могутъ уже лежать въ *человѣкѣ;* онѣ разносятся по всему пространству и времени“... (I, 206). Очевидно, что Михайловскій отрицаетъ какъ первую, такъ и вторую точку зрѣнія, и ультра-индивидуализмъ объективнаго антропоцентризма, и анти-индивидуализмъ эксцентризма. Онъ не признаетъ себя цѣлью природы, но онъ и вообще не признаетъ цѣлей природы; зато онъ признаетъ свои цѣли —и въ этомъ его субъективный антропоцентризмъ, alias индивидуализмъ. „Человѣкъ можетъ сказать: да, природа ко мнѣ безжалостна, она не знаетъ различія въ смыслѣ права между мною и воробьемъ: но я и самъ буду къ ней безжалостенъ и своимъ кровавымъ трудомъ покорю ее, заставлю ее служить мнѣ, вычеркну зло и создамъ добро. Я не цѣль природы, природа не имѣетъ и другихъ цѣлей. Но у меня есть цѣли и я ихъ достигну“ (I, 215). Такъ отвѣчаетъ реальная личность ультра- и анти-индивидуалисту.

Параллельно всему этому въ основѣ соціальнаго развитія идетъ смѣна формъ коопераціи: мы знаемъ, что въ нихъ Михайловскій видѣлъ центральный пунктъ философіи исторіи. Въ періодъ объективнаго антропоцентризма мы имѣемъ дѣло съ простой коопераціей, которая мало-по-малу обращается въ кооперацію сложную къ періоду эксцентризма (I, 87—88 и др.). Какая кооперація будетъ имѣть мѣсто въ періодъ субъективнаго антропоцентризма? Мы говоримъ „будетъ“, такъ какъ слишкомъ очевидно, что индивидуалистическій или субъективно-антропоцентрическій фазисъ для Михайловскаго только желаемый и ожидаемый, во всякомъ случаѣ едва вступающій въ жизнь. Всякая тріада соціальной динамики всегда будетъ варьяціей системы категорій прошедшаго, настоящаго и будущаго—такъ утверждалъ самъ Михайловскій (V, 924; „Л. В“, II, 293); въ его тріадѣ это осуществилось съ несомнѣнностью. Періодъ объективнаго антропоцентризма, абсолютной телеологіи, про-

стой коопераціи, ультра-индивидуализма—пережитъ человѣчествомъ; теперь мы живемъ (такова, очевидно, была мысль Михайловскаго) на границѣ второго и третьяго періода, но еще въ разгарѣ анти-телеологіи, сложной коопераціи, анти-индивидуализма. Со всѣмъ этимъ Михайловскій именно и велъ полувѣковую борьбу не на жизнь, а на смерть, всему этому онъ и противопоставлялъ свои идеалы будущаго, идеалы субъективнаго антропоцентризма, субъективной телеологіи, индивидуализма; что же касается коопераціи, то мнѣнія Михайловскаго о ней менѣе рѣшительны. Онъ отрицаетъ, какъ мы это увидимъ, сложную кооперацію, раздѣленіе труда; его идеалъ—нѣкоторая форма простого сотрудничества, но какая именно? Какъ примирить принципъ простой коопераціи съ безконечно дифференцированной экономической жизнью—слѣдствіемъ эксцентрическаго періода? Михайловскій не указываетъ путей, и свою формулу прогресса даетъ независимо отъ дѣйствительнаго хода историческаго прогресса; онъ говоритъ о томъ, что должно считаться прогрессомъ, а не о томъ, чѣмъ онъ является на дѣлѣ. Въ этомъ сказалась точка зрѣнія пессимистическаго народника, идеалы котораго рѣзко расходились съ дѣйствительностью, желательная возможность съ возможностью вѣроятной.

Современное западно-европейское общество лежитъ въ періодѣ эксцентризма, на грани съ грядущимъ субъективнымъ антропоцентризмомъ,—таково мнѣніе Михайловскаго. Мы уже знаемъ, что это періодъ анти-индивидуализма, подчиненія реальной личности многообразнымъ абстракціямъ. Одной изъ такихъ абстракцій и была теорія общественнаго организма, обращающая человѣка въ „палецъ отъ ноги“,—теорія, противъ которой не могъ не возстать такой индивидуалистъ, какимъ былъ Михайловскій: въ цѣломъ рядѣ статей онъ шагъ за шагомъ разбивалъ построенія органистовъ, аналогистовъ и имъ подобныхъ, начиная со Спенсера. Намъ нѣтъ необходимости слѣдить за этой упорной борьбой, продолжавшейся нѣсколько лѣтъ (см. статью „Что такое прогрессъ“, 1869 г.; „Аналогическій методъ въ общественной наукѣ“, 1869 г.; „Изъ литературныхъ и журнальныхъ замѣтокъ“, 1872 г.; многія мѣста изъ „Борьбы за индивидуальность“, 1875 г. и др.); это вопросъ уже давно рѣшенный, и рѣшенный въ пользу Михайловскаго: органическая теорія общества отцвѣла, не успѣвши расцвѣсть, ибо слишкомъ наглядно выказала всю свою несостоятельность. Предоставимъ мертвымъ хоронить мертвыхъ и не будемъ входить въ подробности органической теоріи; достаточно указать на то, что Михайловскій

былъ вполнѣ правъ въ своихъ нападкахъ на эту теорію, выказавъ ими еще разъ всю цѣльность и выдержанность своего индивидуализма. Гораздо интереснѣе процесса этой борьбы—ея результаты для ея противника; существуетъ мнѣніе, что, сражаясь съ органической теоріей, Михайловскій самъ заразился точкой зрѣнія вражескаго лагеря, и самъ до нѣкоторой степени, implicite сталъ исповѣдывать, что общество есть организмъ.

Въ этомъ есть доля истины и доля недоразумѣнія. Прежде всего несомнѣнно, что очень часто Михайловскій грѣшилъ только въ терминологіи, употребляя терминъ „соціальный организмъ“ какъ façon de parler (напр., I. 59; VI, 45; очень часто въ статьѣ „Борьба за индивидуальность“ и т. д.): въ этомъ отношеніи онъ дѣйствительно усвоилъ терминологію противника. Но дѣло зашло гораздо дальше формальной стороны вопроса; Михайловскій согласился признать, что общество можетъ развиваться по органическому типу развитія: „общество... какъ прекрасно и достаточно подробно показалъ Спенсеръ, развивается подобно организму: переходитъ отъ однороднаго къ разнородному, отъ простого къ сложному постепенно расчленяясь и дифференцируясь“ (I; 32). Это общество развивается по органическому типу развитія; оно эволюціонируетъ, но не прогрессируетъ. Это общество—эксцентрическаго періода, общество, побѣдившее человѣка, человѣческую личность, которая дѣлается подчиненнымъ органомъ общественнаго организма (I, 573). Правда, личность даже и въ этомъ случаѣ все-таки не обращается буквально въ органъ, ибо не теряетъ способностей страдать и наслаждаться, своихъ главныхъ признаковъ (I. 54, 89); но это не мѣшаетъ обществу развиваться по органическому типу и подчиняться всѣмъ законамъ біологическаго развитія: „побѣждая личность и само обращаясь въ организмъ, общество подлежитъ уже всѣмъ условіямъ органической жизни“ (I, 573).

Въ другой формѣ, но эту же мысль высказываетъ Михайловскій, принимая сходство отношеній между организмомъ и органомъ съ одной стороны, обществомъ и индивидуумомъ—съ другой; онъ принимаетъ формулу $A:B=B:C$, гдѣ A—общество, B—индивидуумъ, индивидуальный организмъ, C—органъ, причемъ „вовсе нѣтъ надобности утверждать сходство между обществомъ и недѣлимымъ и между недѣлимымъ и органомъ; достаточно сходства отношеній между ними“ (I, 376) Иначе говоря, Михайловскій принимаетъ не формулу $A:B=B:C$, такъ какъ это формула, принимаемая органической теоріей общества, а формулу $A:B=C:D$, гдѣ

A—общество, *B*—личность, *C*—организмъ и *D*—органъ. Въ то время, какъ органическая теорія утверждаетъ, что $A=C$ и $B=D$, т.-е. отождествляетъ общество и организмъ, личность и органъ, Михайловскій согласенъ признать только сходство соціологическаго отношенія $A:B$ и біологическаго отношенія $C:D$. Надо однако подчеркнуть, что такое сходство отношеній онъ принимаетъ только для обществъ, развивающихся по органическому типу; но даже и въ этомъ случаѣ онъ неоднократно напоминаетъ, что развивающееся по органическому типу общество все-таки не организмъ; общество не интегралъ, поглотившій безконечное количество безконечно малыхъ элементовъ, а простая сумма реальныхъ личностей (ср. I, 54, 168, 293 и др.); оно не конкретный организмъ, даже не дискретный (какъ утверждалъ Спенсеръ), а попросту абстрактный. Но въ то же самое время Михайловскій былъ далекъ отъ наивнаго номинализма, считающаго соціальный процессъ суммой индивидуальныхъ дѣйствій; онъ прекрасно понималъ, что такъ же, какъ психологія индивидуума отлична отъ психологіи толпы, такъ и соціальный процессъ есть величина sui generis, измѣрять которую нужно особымъ масштабомъ; но отъ этой точки зрѣнія анти-номинализма до органической теоріи—дистанція огромнаго размѣра.

Итакъ, вотъ въ какомъ отношеніи Михайловскій „заразился“ органической теоріей общества: онъ призналъ, во-первыхъ, сходство біологическихъ и соціологическихъ отношеній (и то съ большими оговорками, см. I, 356—7), онъ призналъ, во-вторыхъ, „органическій типъ“ развитія обществъ. Опять-таки это несомнѣнный façon de parler, котораго Михайловскій прекрасно могъ избѣгнуть; мы, конечно, не остановились бы на такой формальной сторонѣ вопроса, если бы ея значеніе было только формальное. Но за этимъ способомъ выраженія стоитъ вполнѣ ясная и оригинальная идея, отнюдь не заимствованная отъ „органистовъ“; она-то и составляетъ Standpunct всего разсужденія. Что такое развитіе по органическому типу? это мы увидимъ ниже, когда коснемся настойчиваго разграниченія Михайловскимъ физіологическаго и экономическаго раздѣленія труда; пока замѣтимъ только, что при „органическомъ“ развитіи общества мы имѣемъ дѣло съ развитіемъ всѣхъ элементовъ эксцентрическаго періода и главнымъ образомъ съ развитіемъ сложной кооперации. Раздѣленіе труда, доведенное до крайнихъ предѣловъ, дѣйствительно превращаетъ, по мнѣнію Михайловскаго, реальную личность въ „палецъ отъ ноги“ общества (ср. I, 796—803); въ этомъ и заключается развитіе по органическому типу. Но общество можетъ разви-

ваться и не по органическому типу—вотъ „желательная возможность“ критическаго народничества; это произойдетъ въ томъ случаѣ, если вмѣсто раздѣленія труда разовьется кооперація простого сотрудничества. Переходя изъ области теоретическихъ построеній въ царство практическихъ примѣненій ихъ къ существеннѣйшему вопросу критическаго народничества о синтезѣ личности и общества, мы увидимъ, что пришли къ тѣмъ результатамъ, которые получили уже и другимъ путемъ. Возможный особый путь Россіи—путь не „органическаго“, а надъ-органическаго развитія, путь простой коопераціи; при этомъ „надъ-органическомъ“ развитіи не будетъ эволюціи, но зато будетъ прогрессъ, въ томъ смыслѣ, о которомъ мы скажемъ ниже. Государства Западной Европы, вступившія на путь капиталистическаго развитія, будутъ далѣе развиваться по органическому типу, будутъ эволюціонировать, но не прогрессировать, т.-е. будетъ развиваться общество, но при этомъ будетъ подавляться индивидуумъ. При первомъ типѣ развитія синтезъ личности и общества возможенъ, а именно выражается въ тождествѣ интересовъ личности и народа; при второмъ типѣ развитія *такой* синтезъ невозможенъ; возможенъ ли онъ вообще въ какомъ-либо иномъ видѣ, мы увидимъ изъ теоріи борьбы за индивидуальность, которой Михайловскій разсѣкъ гордіевъ узелъ проблемы индивидуализма. Чтобы перейти къ этой теоріи, намъ необходимо сперва коснуться дарвинизма въ соціологіи, тѣмъ болѣе, что вопросъ этотъ тѣсно связанъ съ органической теоріей общества.

Дарвинистическая соціологія имѣла въ лицѣ Михайловскаго такого же непримиримаго врага, какъ и органическая теорія, и по той же самой причинѣ: это была въ высокой степени анти-индивидуалистическая теорія. Дарвинизмъ, какъ великая, всеобъемлющая біологическая система, не подлежалъ суду индивидуализма; но въ своемъ примѣненіи къ соціологіи, въ перенесеніи, безъ всякихъ коррективовъ, біологическихъ концепцій въ общественную жизнь, онъ подлежалъ не только суду, а и осужденію. Дарвинистическая соціологія вполнѣ догматично перенесла принципы дарвинизма изъ біологіи въ общественную жизнь, утверждая, что наслѣдственность и приспособленіе вполнѣ опредѣляютъ индивидуальность, что борьба за существованіе и подборъ неизбѣжно ведутъ къ вымиранію неприспособленныхъ слабыхъ индивидовъ и къ выживанію приспособленныхъ сильныхъ, въ чемъ и заключается эволюція. Критерій совершенства — приспособленіе къ средѣ; приспособленный индивидъ съ біологической точки зрѣнія совершеннѣе неприспособленнаго; вымираніе не-

приспособленныхъ способствуетъ прогрессу общества. Самъ Дарвинъ съ большой осторожностью прилагалъ такіе принципы къ соціологіи; дарвинисты оказались plus darwinistes que Darvine и ничтоже сумняшеся переложили біологическую теорію въ соціологическую.

Понятно, почему Михайловскій считаетъ такія попытки переложенія „возмутительными“ (V, 538). Дарвинистическая соціологія— „забвеніе человѣка среди ликованій знанія“ (I, 152), новое приниженіе личности за счетъ общества; съ такой теоріей индивидуализмъ можетъ только бороться, примиреніе невозможно,—и Михайловскій въ цѣломъ рядѣ статей выступилъ противъ подавляющей личность теоріи („Теорія Дарвина и общественная наука“, 1870—1873 гг.). Главную силу нападокъ Михайловскій обратилъ на дарвинистическій принципъ прогресса, совершенствованія какъ приспособленія къ средѣ. Прежде всего невѣрно уже то, что будто бы выживаютъ сильные приспособленные: между этими двумя прилагательными вовсе нѣтъ знака тождества. Сильный можетъ оказаться неприспособленнымъ, приспособленнымъ иногда оказывается слабый, выживаютъ не сильные, но приспособленные (I, 293); поэтому оптимистическій фатализмъ дарвинистической соціологіи и дарвинизма ни на чемъ не основанъ (I, 294; ср. „Л. В.“, II, 318—9 и мѣста изъ статьи „Дарвинизмъ и оперетки Оффенбаха“). Мало того, неприспособленные индивиды съ точки зрѣнія человѣка, съ „субъективной“ точки зрѣнія, гораздо чаще приспособленныхъ являются положительными дѣятелями историческаго процесса; это Михайловскій доказываетъ своей теоріей „практическихъ“ и „идеальныхъ“ типовъ, отчасти заимствованной отъ Снелля и Геккеля.

„Въ самой природѣ, можно сказать, бездна мѣщанскаго“— сказалъ когда-то Герценъ; едва ли не ту же самую мысль повторяетъ Михайловскій, осуждая торжествующіе практическіе типы. Съ точки зрѣнія Михайловскаго не только дарвинистическая соціологія— идеологія буржуазіи, но и самъ Дарвинъ „геніальный буржуа натуралистъ“, и философія природы по концепціи дарвинизма является почти сплошнымъ мѣщанствомъ, ибо „стертость“ личностей, отсутствіе ярко выраженныхъ индивидуальностей почти возводится въ научный принципъ. „Сплоченная посредственность“ губитъ все, что такъ или иначе выходитъ изъ нормы; выживаютъ не наиболѣе одаренные индивиды, но наиболѣе приспособленные къ средѣ, и только въ этомъ смыслѣ наиболѣе одаренные; выживаютъ практическіе типы и гибнутъ идеальные. Въ узко-біологическомъ смыслѣ „идеальный типъ“ есть типъ политропный, многосторонній, а потому и не при-

способившійся ни къ какимъ спеціальнымъ условіямъ и благодаря этому способный къ дальнѣйшей эволюціи; „практическій типъ", наоборотъ, монотропенъ, односторопенъ, а потому и окончательно приспособленъ къ условіямъ жизни и внѣ ихъ существовать не можетъ, т.-е. къ дальнѣйшей эволюціи неспособенъ. Примѣры: практическій типъ — летучая мышь, рыбы (Teleostei); идеальный типъ — поперечноротыя (Selachia); разумѣется, между этими двумя типами существуютъ промежуточныя формы (I, 230, 279, 282 и др.). Михайловскій согласенъ принять эту схему, какъ морфологическій принципъ; но когда этотъ принципъ вводится какъ норма въ соціологическія построенія, когда признаютъ, что приспособленный практическій типъ стоитъ выше неприспособленнаго идеальнаго (критерій совершенства у дарвинизма—степень приспособленности), то все это вызываетъ рѣзкій отпоръ со стороны убѣжденнаго и послѣдовательнаго индивидуалиста. Пусть „въ природѣ бездна мѣщанскаго", пусть узкіе, односторонніе практическіе типы одерживаютъ побѣду по всей линіи надъ широкими, синтетическими идеальными типами: тѣмъ менѣе причинъ переносить все это въ соціологію и примиряться съ представителями практическаго типа—съ мѣщанами, заполнившими жизнь. Мѣщанинъ—это не личность, это „осколокъ личности"; это практическій типъ, приспособляющійся „ко всякой обстановкѣ, какъ бы она ни была узка и душна", въ то время какъ идеальный типъ является полнымъ, многостороннимъ, выходящимъ изъ тѣсныхъ рамокъ. „Практическій типъ", какъ біологическій терминъ, въ своемъ соціологическомъ примѣненіи весьма удачно поясняетъ нѣсколько расплывчатое понятіе „мѣщанство" и служитъ къ дальнѣйшему выясненію извѣстныхъ уже намъ основаній міровоззрѣнія Михайловскаго. Краеугольнымъ камнемъ всякихъ теорій, критеріемъ ихъ долженъ быть интересъ реальной личности; все зданіе Правды должно быть построено на личности: личность есть тотъ центръ, изъ котораго разсѣиваются во всѣ стороны лучи Правды— со всѣмъ этимъ мы уже встрѣчались неоднократно. Но что такое интересъ реальной личности? и о какой личности идетъ рѣчь? „Практическіе типы, это тѣ, которые быстро приспособляются ко всякой обстановкѣ, какъ бы она ни была узка и душна, которые согласны существовать въ видѣ любого колеса любой телѣги, хотя бы оно было пятое... Идеальные типы, напротивъ, слишкомъ полны, слишкомъ многосторонни, чтобы умѣститься въ какой-нибудь тѣсной рамкѣ. Понятно, что личный интересъ практическаго типа и личный интересъ идеальнаго типа далеки другъ отъ друга, какъ небо отъ

земли“. Интересы практическаго типа часто отождествляются съ интересами среды, а ужъ конечно не въ мѣщанской средѣ (въ широкомъ смыслѣ) намъ искать своихъ идеаловъ; интересы идеальнаго типа отождествляются не съ интересами среды или системы, а стоятъ выше ихъ. „Идеальный типъ... личный свой интересъ укладываетъ не въ ту или другую наличную общественную систему, а въ общественный идеалъ—въ такой именно идеалъ, гдѣ личность свята и неприкосновенна“. Итакъ, именно идеальный типъ выдвигаетъ впередъ личность и въ этомъ отношеніи является представителемъ индивидуализма; благо реальной личности лежитъ поэтому въ области интересовъ идеальнаго типа. „...Мѣриломъ достоинства всякаго союза—партіи, кружка, семьи, націи и проч.—долженъ служить интересъ личности, разумѣется, личности не практическаго типа, потому что это значило бы мѣрять аршинъ аршиномъ же, а такое измѣреніе ничего, кромѣ простого тождества, дать не можетъ“... (IV, 458—460). Интересомъ личности практическаго типа будетъ приспособленіе къ средѣ; во всякомъ случаѣ не этотъ анти-индивидуалистическій идеалъ можетъ удовлетворить личность.

Теперь понятно, отчего Михайловскій считаетъ Дарвина „геніальнымъ буржуа-натуралистомъ“ (I, 180; V, 635), дарвинизмъ считаетъ „геніальной буржуазной теоріей“ (I, 914; ср. I, 416—7, 421—2) и посвящаетъ цѣлую статью проведенію параллели между дарвинизмомъ и оперетками Оффенбаха, какъ совмѣстными служителями торжествующей буржуазіи: все это происходитъ вслѣдствіе полнѣйшаго несогласія Михайловскаго съ дарвинистическимъ критеріемъ совершенства и совершенствованія, выдвигающимъ впередъ узкіе практическіе типы, побѣдителей въ борьбѣ за существованіе. Эту борьбу Михайловскій не признавалъ „творческимъ принципомъ“, что не мѣшало ему считать дарвинизмъ геніальной научной теоріей (III, 774); что же касается дарвинистической соціологіи, то эта во всѣхъ отношеніяхъ плоская теорія не имѣетъ никакого права на существованіе: торжество приспособленныхъ, побѣдителей въ конкуренціи, есть торжество мѣщанства и буржуазіи, а такихъ идеаловъ трудно пожелать и врагу. Въ противовѣсъ всѣмъ этимъ анти-индивидуалистическимъ теоріямъ, Михайловскій постоянно стремился создать свое цѣльное міровоззрѣніе, выставляющее на первый планъ идеальный типъ, т.-е. широкую, многостороннюю личность. Критикуя органическую теорію и дарвинизмъ, онъ выработалъ стройную и цѣльную точку зрѣнія (каково бы ни было ея безотносительное значеніе)

и выразилъ ее главнымъ образомъ въ своихъ теоріяхъ прогресса и борьбы за индивидуальность.

Дарвинистическій критерій прогресса — приспособленіе къ средѣ—Михайловскій рѣшительно отрицаетъ; въ основу своихъ построеній онъ кладетъ діаметрально-противоположный принципъ, такъ называемый законъ Бера. Этотъ гипотетическій законъ предлагаетъ считать эволюціей организма дифференціацію его, обособленіе и приспособленіе отдѣльныхъ органовъ: послѣднее довольно неудачно названо (Мильнъ-Эдвардсомъ) „физіологическимъ раздѣленіемъ труда". Такимъ образомъ „критеріемъ совершенства живыхъ существъ признается здѣсь степень разнородности ихъ частей и степень раздѣленія между этими частями труда" (III, 409; см. еще I, 18, 228, 280, 285—6 и др.). Этотъ законъ Михайловскій кладетъ во главу угла всего построенія; конечно, не въ этомъ заключается оригинальная сторона его теоріи: законъ Бера лежитъ также въ основѣ эволюціонной теоріи Спенсера, его принимаютъ и Дарвинъ и дарвинисты (напр., Негели, Геккель). Но Дарвинъ пытался свести этотъ законъ къ закону дивергенціи, къ критерію приспособляемости къ средѣ, или по крайней мѣрѣ отождествить съ нимъ; Спенсеръ же, наоборотъ, пытается дать этому закону слишкомъ широкое толкованіе, примѣняя его и къ эволюціи неорганическаго міра и къ эволюціи человѣческихъ обществъ (I, 286 и 19). И съ тѣмъ и съ другимъ совершенно не согласенъ Михайловскій: во-первыхъ, онъ считаетъ этотъ законъ общимъ и несводимымъ, во-вторыхъ, онъ считаетъ грубѣйшей ошибкой догматическое примѣненіе его къ соціологіи, въ чемъ въ сущности и заключался весь грѣхъ органической теоріи общества. Интересно, что ошибки Дарвина и Спенсера, на первый взглядъ совершенно различныя, по существу дѣла вполнѣ одинаковы и заключаются въ приравниваніи органа индивидууму: такое отождествленіе было результатомъ органической теоріи Спенсера (и не его одного), оно же вытекало изъ дарвиновскаго закона дивергенціи признаковъ. „Законъ дивергенціи или расхожденія признаковъ говоритъ, что вслѣдствіе борьбы за существованіе организмы стремятся образовать все большее и большее количество разновидностей, т.-е. установить возможно большее *различіе между недѣлимыми*" (I, 227; подробнѣе I, 286 — 294). Между тѣмъ законъ Бера или, какъ его называетъ Михайловскій, законъ индивидуальнаго развитія „сводится къ постепенному обособленію органовъ и усиленію между ними раздѣленія труда и различія, *различія между органами*" (Ibid.; курсивъ Михайловскаго). Такимъ образомъ смѣшеніе этихъ законовъ есть та же старая ошибка орга-

нической теоріи общества, которая въ формулѣ A : B = C : D принимала B = D. Отождествленіе этихъ законовъ дарвинистической соціологіей равносильно перенесенію закона Бера въ науку объ обществѣ: ни то, ни другое не можетъ быть терпимо въ индивидуалистическомъ міровоззрѣніи. Законъ Бера есть законъ индивидуальнаго развитія—и только; законъ дивергенціи характеризуетъ собою только развитіе видовое, біологическое; но ни тотъ, ни другой законъ не имѣютъ мѣста въ соціологіи. *Непримѣнимость закона Бера и закона дивергенціи, какъ соціологическихъ нормъ*—основное положеніе Михайловскаго. Принимая законъ Бера за законъ индивидуальнаго развитія, Михайловскій несогласенъ считать его нормой развитія соціологическаго; иначе говоря, онъ настойчиво отвергаетъ отождествленіе „физіологическаго раздѣленія труда", въ которомъ и заключается сущность закона Бера, съ раздѣленіемъ труда экономическимъ; доказательству этой мысли посвящена уже отмѣченная выше статья „Что такое прогрессъ?"

Въ борьбѣ съ отождествленіемъ физіологическаго и экономическаго раздѣленія труда не трудно видѣть продолженіе борьбы съ органической теоріей общества. Считая общество за организмъ, естественно придти къ заключенію о примѣненіи къ этому организму закона Бера, и считать прогрессомъ дифференціацію этого организма, т.-е. раздѣленіе труда между индивидами, отдѣльными органами общества. Такое сравненіе незаконно, во-первыхъ, потому, что „процессъ общественныхъ дифференцированій параллеленъ процессу дифференцированій не *недѣлимыхъ*, а *видовъ*" (I, 183); во-вторыхъ же, и это главное, „взаимныя отношенія физіологическаго и экономическаго раздѣленія труда таковы, что они взаимно исключаются, т.-е.: чѣмъ общественное раздѣленіе труда сильнѣе, тѣмъ физіологическое слабѣе и обратно" (I, 461). Другими словами: экономическое раздѣленіе труда, приводящее къ крайней спеціализаціи, убиваетъ личность и широту ея, выражающуюся въ соразмѣрномъ упражненіи всѣхъ способностей человѣка, т.-е. въ физіологическомъ раздѣленіи труда. Въ обществахъ, развивающихся по „органическому типу" это такъ и есть: въ нихъ имѣетъ мѣсто законъ Бера, экономическое раздѣленіе труда торжествуетъ, личность съуживается и обращается въ „палецъ отъ ноги" общества; въ нихъ происходитъ эволюція, но не прогрессъ. Но въ обществахъ, развивающихся не по органическому типу—а мы знаемъ, что вѣра въ возможность такихъ обществъ составляла характернѣйшую черту міровоззрѣнія критическаго народничества Герцена и Михайловскаго—развитіе должно

происходить по совершенно иному закону. Законъ Бера является въ этихъ обществахъ только закономъ индивидуальнаго развитія, а значитъ физіологическое раздѣленіе труда, гарантирующее личности широту развитія, доминируетъ надъ экономическимъ раздѣленіемъ труда; мѣсто послѣдняго должна занять кооперація простого сотрудничества, содѣйствующая расширенію человѣческой индивидуальности (I, 460). Въ то время какъ кооперація сложнаго сотрудничества, т.-е. раздѣленіе труда, приводитъ къ борьбѣ за существованіе, простое сотрудничество ее устраняетъ (I, 183): только кооперація простого сотрудничества можетъ „парализовать невыгоды индивидуальной измѣнчивости, сохраняя ея выгоды“ (I, 294). Общество, въ которомъ имѣетъ мѣсто такая кооперація, въ которомъ законъ Бера является не соціологической нормой, а принципомъ индивидуальнаго развитія, въ которомъ экономическое раздѣленіе труда между индивидами замѣнено физіологическимъ раздѣленіемъ труда между органами этихъ индивидовъ,—такое общество, по мнѣнію Михайловскаго, дѣйствительно прогрессируетъ, а не только испытываетъ процессъ эволюціи. Отсюда знаменитая формула прогресса Михайловскаго: „прогрессъ есть постепенное приближеніе къ цѣлостности недѣлимыхъ, къ возможно полному и всестороннему раздѣленію труда между органами и возможно меньшему раздѣленію труда между людьми. Безнравственно, несправедливо, вредно, неразумно все, что задерживаетъ это движеніе. Нравственно, справедливо, разумно и полезно только то, что уменьшаетъ разнородность общества, усиливая тѣмъ самымъ разнородность его отдѣльныхъ членовъ“ (I, 150). Два года спустя, повторяя эту же самую формулу, Михайловскій подчеркнулъ, что она одинаково направлена и противъ органической теоріи общества и противъ дарвинистической соціологіи; онъ поставилъ себѣ „въ особенную заслугу разъясненіе антагонизма между раздѣленіемъ труда физіологическимъ и экономическимъ“; онъ указалъ, что съ этой точки зрѣнія борьба за существованіе между индивидами одного и того же вида и дивергенція признаковъ суть элементы регресса. „*Внѣ приведенной формулы*—заявляетъ Михайловскій—*нѣтъ примиренія между интересами личности и общества, и вѣковой тяжбѣ между ними нѣтъ конца*“ (I, 296—7; курсивъ нашъ).

Свою формулу прогресса Михайловскій считалъ неопровержимой; мы находимъ ее въ высокой степени замѣчательной, хотя и ошибочной. Въ чемъ состояла постоянная ошибка Михайловскаго—объ этомъ намъ еще придется говорить; пока мы остановимся только на значеніи этой формулы и на выводахъ изъ нея. Значеніе этой

11*

формулы прогресса нам представляется громаднымъ; въ ней выражено въ сжатомъ видѣ все міровоззрѣніе семидесятыхъ годовъ, вся сила индивидуализма Михайловскаго. Мы видимъ въ ней прежде всего то самое требованіе широты личности, которое лежало краеугольнымъ камнемъ воззрѣній Герцена,—только оно выражено теперь въ болѣе точныхъ и опредѣленныхъ научныхъ терминахъ. Эта формула прогресса еще разъ показываетъ, что, по Михайловскому, въ обществѣ, развивающемся по органическому типу и — что то же самое—принимающемъ законъ Бера за соціологическую норму, проблема индивидуализма не можетъ быть рѣшена. Синтезъ личности и общества возможенъ только при надъ-органическомъ типѣ развитія, при индивидуальномъ примѣненіи закона Бера, при приматѣ физіологическаго раздѣленія труда надъ экономическимъ; это именно тотъ случай, при которомъ на первый планъ ставится благо реальной личности и такимъ образомъ становится возможнымъ двуединый критерій блага реальной личности и трудящихся классовъ. Вотъ особый путь развитія Россіи, который представлялся критическимъ народникамъ „желательной возможностью"; только при такомъ прогрессѣ они полагали возможнымъ рѣшеніе проблемы индивидуализма. Рѣшеніе вопроса, въ какія отношенія становятся личность и общество при органическомъ типѣ развитія послѣдняго, иначе говоря, рѣшеніе проблемы индивидуализма въ общемъ случаѣ дается Михайловскимъ въ дальнѣйшемъ развитіи теоріи прогресса — а именно, въ теоріи борьбы за индивидуальность.

Необходимо различать органическій и надъ-органическій пути общественнаго развитія, говоритъ Михайловскій; необходимо различать эволюцію отъ прогресса. Прогрессъ свидѣтельствуетъ о надъ-органическомъ пути развитія и обратно: надъ-органическій путь развитія сопровождается прогрессомъ и ведетъ къ нему; такой типъ общественнаго развитія наиболѣе симпатиченъ Михайловскому, хотя бы онъ выражался и въ мало обозначенныхъ формахъ, недостигающихъ высокой степени развитія. Эволюція служитъ признакомъ органическаго пути развитія и органическій путь развитія сопровождается эволюціей; степень эволюціи можетъ быть весьма высока, но это не мѣшаетъ Михайловскому отнестись къ ней отрицательно. Такимъ образомъ Михайловскій раздѣляетъ „типъ" и „степень" развитія. Когда происходитъ раздѣленіе труда между индивидами, то одновременно съ этимъ сокращается или прекращается раздѣленіе труда между органами этихъ индивидовъ; мы знаемъ, что въ этомъ положеніи Михайловскій видѣлъ ключъ ко всей теоріи про-

гресса. Но разъ это такъ, разъ общественное раздѣленіе труда отражается отрицательно на раздѣленіи труда физіологическомъ, то очевидно, что часть способностей индивида въ этомъ случаѣ неизбѣжно глохнетъ; послѣ этого индивидъ можетъ достигнуть весьма высокой степени своего односторонняго развитія, хотя типъ развитія несомнѣнно съузился, понизился (I, 477, 511; III, 868 и др.; теорія типовъ и степеней развитія намѣчена тѣмъ же Беромъ, о чемъ см. III, 820). Терминологія эта позволяетъ Михайловскому еще болѣе уяснить различіе между двумя типами общественнаго развитія. Общество, идущее надъ-органическимъ путемъ развитія, иначе говоря, общество прогрессирующее можетъ по степени развитія стоять очень низко; но типъ его развитія весьма высокъ; общество эволюціонирующее, развивающееся по органическому типу, можетъ высоко стоять по степени развитія, но это не мѣшаетъ типу его развитія быть чрезвычайно низкимъ. Прилагая это къ воззрѣніямъ критическаго народничества, можно сказать, что между капиталистическимъ и натурально-хозяйственнымъ обществомъ, между національнымъ богатствомъ и народнымъ благосостояніемъ Михайловскій видѣлъ существенную разницу въ томъ, что первыя представляютъ *высокую степень развитія пониженнаго типа*, въ то время вторыя являются *низкой степенью развитія высокаго типа*. На такой низкой степени развитія возможенъ синтезъ между личностью и обществомъ; такой синтезъ и указываетъ именно на высоту типа общественнаго развитія. Борьба за индивидуальность имѣетъ мѣсто и въ этомъ случаѣ, но приводитъ къ соглашенію и примиренію; совсѣмъ другое увидимъ мы въ обществѣ, развивающемся по органическому типу.

Начало теоріи борьбы за индивидуальность намѣчено еще въ статьѣ „Что такое прогрессъ?“, въ томъ же указаніи на діаметральную противоположность физіологическаго и экономическаго раздѣленія труда. Эволюція несовмѣстима съ развитіемъ личности, такъ какъ она нарушаетъ гармоничность этой личности. „...Прогрессъ индивидуальный и развитіе общества (по типу органическаго развитія) взаимно исключаются, какъ взаимно исключаются развитіе органовъ и развитіе недѣлимаго“ (I, 41). Отсюда видно, во-первыхъ, что Михайловскій совершенно ясно раздѣлялъ эволюцію отъ прогресса, и, во-вторыхъ, что идея борьбы личности съ обществомъ (быть можетъ, появившаяся не безъ вліянія Прудона) составляла одну изъ основныхъ мыслей Михайловскаго. Конечно, разъ такая борьба признана, то не можетъ быть колебаній—на чью сторону стать; индивидуумъ, по выраженію Михайловскаго, есть реальное цѣлое, а потому

„не можетъ приноситься въ жертву развитію идеальнаго цѣлаго, каково общество“ (Ibid.). Надо было доказать только наличность этой борьбы; намеки на это встрѣчаются въ ближайшей статьѣ Михайловскаго „Органъ, недѣлимое, общество“ (см. „Отечественныя Записки“ 1870 г., № 12; въ собраніи сочиненій въ переработанномъ видѣ 1887 г., см. II, 326—366). Въ этой статьѣ продолжается борьба съ органической теоріей общества, съ ея утвержденіемъ, что „каждое органическое цѣлое тѣмъ совершеннѣе, чѣмъ несовершеннѣе его части“ (стр. 702—703; цитируемъ по „Отеч. Записк.“ 1870 г., № 12); мы уже знаемъ, что для Михайловскаго, наоборотъ, „части тѣмъ совершеннѣе, чѣмъ онѣ лучше служатъ цѣлому, а цѣлое тѣмъ совершеннѣе, чѣмъ совершеннѣе его части“ (704). Принимая первый критерій, придется признать, что человѣческое общество ниже муравьинаго, а тѣмъ болѣе колоніи сифонофоръ (705); критерій совершенства очевидно не выдерживаетъ испытанія. Возражая органической теоріи общества, Михайловскій утверждаетъ, что „человѣческое общество есть единица отвлеченная“, а потому „человѣкъ не знаетъ надъ собой высшей индивидуальности“ (706). Очевидно, послѣднее Михайловскій относитъ къ обществу, развивающемуся по надъ-органическому типу; наоборотъ, въ обществѣ, развивающемся по органическому типу, имѣетъ мѣсто рѣзкая борьба за индивидуальность, теорію которой въ общемъ видѣ Михайловскій развилъ только въ „Запискахъ Профана“ (1875 г.).

Теорія „борьбы за индивидуальность“ гласитъ, что органическій міръ представляетъ рядъ ступеней индивидуальностей, между двумя сосѣдними изъ которыхъ постоянно идетъ борьба. Геккель принимаетъ шесть степеней индивидуальности (клѣточка, органъ, антимера, метамера, организмъ и колонія); Михайловскій детально разрабатываетъ вопросъ о взаимоотношеніи двухъ послѣднихъ степеней, т.-е. индивида въ тѣсномъ смыслѣ и общества. Тектологическіе тезисы Геккеля даютъ слѣдующіе критеріи совершенства: организмы тѣмъ совершеннѣе, чѣмъ разнороднѣе ихъ строеніе, чѣмъ разнообразнѣе функціи ихъ органовъ, чѣмъ эти органы зависимѣе другъ отъ друга и отъ цѣлаго и чѣмъ самъ организмъ независимѣе отъ высшей индивидуальности—колоніи или общества; точно также критерій совершенства колоній или обществъ заключается въ разнородности ихъ строенія, въ разнообразности функцій организмовъ, органовъ и тканей, въ зависимости всѣхъ низшихъ индивидуальностей отъ колоніи и въ ея возможно большей централизованности (II, 351; III, 411). Иначе говоря, цѣлое тѣмъ совершеннѣе, чѣмъ

несовершеннѣе его части; мы видимъ, что это иная форма выраженія закона Бера,—закона, неприложимаго къ соціологіи по утвержденію Михайловскаго. Какимъ же образомъ онъ теперь строитъ на этомъ законѣ соціологическую теорію борьбы за индивидуальность? Это объясняется все тѣмъ же раздѣленіемъ органическаго и надъ-органическаго типа развитія обществъ: общество не организмъ, но можетъ развиваться по органическому типу, хотя такое развитіе и будетъ патологическимъ; при органическомъ типѣ развитія общества можетъ идти рѣчь о „высшей индивидуальности", очевидно абстрактной. Тутъ и происходитъ частный случай борьбы за индивидуальность: борьба организма-личности съ колоніей-обществомъ. „...Таковы всегда и непремѣнно взаимныя отношенія двухъ сосѣднихъ ступеней индивидуальности: высшая стремится подавить низшую, обращая ее въ свою служебную часть и побуждая ее къ высокому, но одностороннему развитію въ этомъ спеціальномъ, служебномъ направленіи; низшая же, продѣлывая то же самое по отношенію къ индивидуальностямъ еще ниже стоящимъ, въ то же время отстаиваетъ свою самостоятельность отъ посягательствъ высшей. Въ этомъ состоитъ то, что я... назвалъ борьбой за индивидуальность"... (II, 352—3). Само собой разумѣется, что борьба эта не проявляется въ конкретныхъ формахъ; обвиненіе Михайловскаго въ томъ, что онъ грубо реализируетъ общество, какъ высшую индивидуальность, не попадаетъ въ цѣль; борьба за индивидуальность является такой же абстрагированной отъ реальныхъ формъ, какъ и борьба за существованіе: и тутъ и тамъ мы имѣемъ дѣло съ борьбой индивида противъ цѣлаго ряда внѣшнихъ условій, которыя мы объединяемъ совершенно условно какимъ-нибудь однимъ терминомъ, въ родѣ „природа", „общество" (ср. III, 412). Къ слову сказать, Михайловскій тщательно разграничивалъ борьбу за существованіе и борьбу за индивидуальность, такъ какъ онѣ различаются и по причинамъ и по слѣдствіямъ: во-первыхъ, борьба за существованіе есть борьба за преобладаніе индивида или вида, приспособленіе его, хотя бы цѣною индивидуальнаго регресса, въ то время какъ борьба за индивидуальность есть борьба индивида за свою цѣльность со всѣми условіями среды. Отсюда разница и въ результатахъ борьбы: „результатъ борьбы за существованіе есть приспособленіе къ исторически данной общественной средѣ. Результатъ борьбы за индивидуальность — обратный: приспособленіе среды" (III, 411; I, 532; I, 550; ср. I, 920). Михайловскій нигдѣ не говоритъ ясно, но даетъ поводъ заключить, что борьба за существованіе приводитъ къ

образованію практическихъ типовъ, а борьба за индивидуальность образуетъ идеальные типы; или, что̀ одно и то же: борьба за существованіе ведетъ къ высокой, но односторонней степени развитія, а борьба за индивидуальность образуетъ высокій и многосторонній типъ развитія. Конечно, легче приспособляться, чѣмъ приспособлять, легче увеличивать степень развитія, чѣмъ углублять типъ; но Михайловскій въ этомъ случаѣ, какъ и во многихъ другихъ, выражаетъ явную тенденцію къ линіи наибольшаго сопротивленія (ср. I, 686), а потому и объявляетъ борьбу „высшей индивидуальности", обществу, если оно развивается по органическому типу.

Въ одной изъ самыхъ крупныхъ своихъ статей, въ „Борьбѣ за индивидуальность" (1875 г.), Михайловскій разсматриваетъ съ точки зрѣнія своей теоріи исторію эволюціи семьи, которая является „высшей индивидуальностью" по отношенію къ реальной личности, но низшей индивидуальностью по отношенію къ роду, общинѣ, обществу. Онъ рисуетъ сначала (по Баховену) картину изъ доисторическаго періода, когда личность утопала не въ семьѣ и не въ общинѣ, а въ человѣческомъ стадѣ; это періодъ гетеризма, непосредственно за которымъ слѣдуетъ эпоха гинекократіи, въ концѣ которой мужчины начинаютъ борьбу за свою индивидуальность (I, 482, 520, 533—4 и др.). Борьба мужского и женскаго начала была именно борьбой за индивидуальность, а не за существованіе, это была борьба не только личная, но и общественная (I, 530); основанія этой борьбы лежатъ въ диморфности, въ физіологическихъ различіяхъ. Кстати сказать, диморфность эта, съ точки зрѣнія Михайловскаго, представляетъ несомнѣнное пониженіе организаціи, пониженіе типа, такъ какъ половая дифференціація происходитъ въ ущербъ широтѣ и гармоничности индивида; такимъ образомъ асцидіи стоятъ по типу развитія выше человѣка, вслѣдствіе своего гермафродитизма; на этомъ положеніи мы еще остановимся. Впрочемъ, если съ физіологической точки зрѣнія и мужчина и женщина суть только $^1/_2$, то съ морфологической точки зрѣнія они—индивиды; въ данномъ случаѣ, конечно, психологическая и соціологическая точки зрѣнія совпадаютъ съ морфологической (ср. II, 342—3). На физіологической точкѣ зрѣнія основана Михайловскимъ его теорія любви; любовь въ своемъ основаніи является стремленіемъ дифференцированныхъ половинъ къ слiянію въ высшемъ типѣ развитія, она есть частный случай борьбы за индивидуальность (I, 507 — 513). Не останавливаясь на этой остроумной теоріи, укажемъ что, по мнѣнію Михайловскаго, борьба мужского и женскаго элемента про-

должается понынѣ, причемъ только стороны перемѣнились мѣстами; теперь мужчины торжествуютъ, а у женщинъ идетъ борьба „за индивидуальность, за расширеніе женскаго *я*, за введеніе въ него новыхъ нравственныхъ, умственныхъ и физическихъ „элементовъ" (I, 549). Характерна точка зрѣнія Михайловскаго на этотъ такъ называемый „женскій вопросъ": онъ всецѣло сочувствуетъ женщинамъ въ ихъ борьбѣ за индивидуальность, но боится, чтобы эта борьба не съузилась до борьбы за существованіе. Пусть передъ женщиной завтра же откроются двери общественной дѣятельности, пусть онѣ хлынутъ въ нее, давя другъ друга и мужчинъ:—что въ этомъ утѣшительнаго для женскаго элемента? „Отъ этого, можетъ быть, выиграетъ тотъ или другой общественный организмъ, та или другая ступень общественной индивидуальности, но женское, коллективное, общее женское дѣло — причемъ оно тутъ?" Радоваться успѣху такой борьбы за существованіе можно только по недоразумѣнію (I, 549—550; ср. I, 884—888).

Кому на пользу послужила диморфность человѣка? Высшей индивидуальности—семьѣ, въ которой мы видимъ раздѣленіе труда въ актѣ воспроизведенія новыхъ поколѣній (I, 505). Но по закону борьбы за индивидуальность „*процессы дифференцированія двухъ сосѣднихъ ступеней индивидуальности необходимо враждебны одинъ другому*" (I, 504; курсивъ Михайловскаго); начинается борьба человѣка съ семьей, но только въ томъ случаѣ (и эта оговорка очень важна), если семья развивается по органическому типу развитія. „...Творческая сила семьи возможна только тамъ и постольку, гдѣ и поскольку семья не уподобилась организму... Но въ случаѣ органическаго развитія ей, какъ и всякому организму, предстоитъ пройти ступени молодости, зрѣлости, старости и, наконецъ, умереть" (I, 577—8). Такъ и случилось съ западно-европейской семьей, такъ умираетъ семья и въ нашихъ высшихъ классахъ (I, 579).

Исторія семьи—лучшая иллюстрація эволюціи общества; тутъ въ миніатюрѣ передъ нами проходитъ борьба личности съ высшей индивидуальностью. Борьба личности съ обществомъ есть частный случай борьбы за индивидуальность. Если общество прогрессируетъ, развивается по надъ-органическому типу развитія, то оно безсмертно и въ немъ имѣетъ мѣсто синтезъ между нимъ и личностью; если общество эволюціонируетъ по органическому типу развитія, то оно смертно, и личность борется съ нимъ, повинуясь тому же закону развитія, „борется или, по крайней мѣрѣ, должна бороться за свою

индивидуальность, за самостоятельность и разносторонность своего *я*“ (I, 462).

Вотъ подробное, полное и въ высшей степени изящное рѣшеніе проблемы индивидуализма, впервые данное съ такой силой и опредѣленностью. Согласно этому рѣшенію, борьба личности съ обществомъ — фатальная, неминуемая борьба, безъ малѣйшей надежды на какой бы то ни было синтезъ. Эволюція общества совершенно безразлична Михайловскому, *если* она давитъ реальную личность, а такъ именно и бываетъ при органическомъ типѣ развитія, при эволюціи экономическаго раздѣленія труда и при вырожденіи раздѣленія труда физіологическаго. „...Очевидно, что съ точки зрѣнія этого закона (закона органической эволюціи) нормальное развитіе общества и нормальное развитіе личности сталкиваются враждебно. Аналогисты этого не понимаютъ. Они твердятъ свое: общество, подобно организму, дифференцируясь, распадаясь на несходныя части, прогрессируетъ. Хорошо, пусть *общество прогрессируетъ* (т.-е., съ точки зрѣнія Михайловскаго, эволюціонируетъ), но поймите, что *личность* при этомъ *регрессируетъ*, что если имѣть въ виду только эту сторону дѣла, то общество есть первый, ближайшій и злѣйшій врагъ человѣка“... (I, 461; курсивъ Михайловскаго). Эволюція (но не прогрессъ) общества есть регрессъ реальной личности, согласно закону борьбы за индивидуальность; поэтому борьба личности съ обществомъ неизбѣжна и неотвратима. Какъ бы отъ лица каждой реальной личности, Михайловскій рѣзко объявляетъ, что будетъ бороться съ обществомъ, развивающимся по органическому типу, будетъ бороться „съ грозящею поглотить меня высшею индивидуальностью. Мнѣ дѣла нѣтъ до ея совершенства, я самъ хочу совершенствоваться. Пусть она стремится побороть меня, я буду стремиться побороть ее. Чья возьметъ — увидимъ“ (III, 423). Конечно, при такой борьбѣ придется идти по линіи наибольшаго сопротивленія, но иначе нѣтъ возможности сохранить свою личность и не приспособиться къ средѣ, а приспособить ее. Радоваться побѣдѣ высшей индивидуальности реальная личность не можетъ уже по одному тому, что при такой побѣдѣ цивилизація повышается только въ степени и понижается въ своемъ типѣ (I, 478; V, 925; ср. еще III, 499, 500, 527—9; 566—71; „Л. В.“; I, 360—1 и др.); поэтому задача реальной личности должна заключаться въ единовременной возможно интенсивной борьбѣ съ высшей индивидуальностью—обществомъ, и съ низшими индивидуальностями—своими органами; разумѣется, и та и другая борьба является метафорической,

на что мы уже указывали. Борьба съ низшими индивидуальностями должна сводиться къ физіологическому раздѣленію труда, борьба съ высшей индивидуальностью—къ отрицанію экономическаго раздѣленія труда; и то и другое ведетъ къ широтѣ индивидуума. „Во-первыхъ, личность должна безпощадно подчинять себѣ, какъ цѣлому, всѣ входящія въ ея составъ низшія индивидуальности; должна, слѣдуя старому девизу—«divide et impera», строго проводить раздѣленіе труда между своими органами, требовать отъ нихъ отъ всѣхъ напряженной спеціальной работы въ ея, личности, интересахъ. Во-вторыхъ, личность должна противодѣйствовать тому, чтобы римскій девизъ „divide et impera" прилагался къ ней самой со стороны какой бы то ни было ступени индивидуальности, какими бы пышными именами она ни называлась" (II, 353—4).

Михайловскій полагаетъ, что эта теорія борьбы за индивидуальность обнимаетъ единымъ принципомъ весь міръ (III, 417), что она является центральной нитью историческаго процесса („Л. В."; II, 425); такъ это или не такъ — для насъ пока несущественно, но несомнѣнно, во всякомъ случаѣ, что эта теорія борьбы за индивидуальность вполнѣ рѣзко и опредѣленно разрѣшаетъ проблему индивидуализма въ ея общемъ видѣ: нѣтъ и не можетъ быть примиренія между личностью и обществомъ (развивающимся по органическому типу), между ними возможна только постоянная борьба. Если побѣдитъ общество—оно будетъ эволюціонировать, развиваться по органическому типу и все болѣе и болѣе порабощать себѣ личность; если побѣдитъ личность, то общество будетъ развиваться по надъ-органическому типу, будетъ прогрессировать; быть можетъ, въ послѣднемъ случаѣ оно никогда не достигнетъ той высокой степени развитія, какая возможна въ первомъ случаѣ, но зато по типу развитія оно будетъ стоять несомнѣнно впереди. Главное же, что въ прогрессирующемъ обществѣ также прогрессируетъ и личность, такъ что здѣсь возможенъ синтезъ, невозможный въ первомъ случаѣ. Переводя все это на языкъ реальныхъ фактовъ, можно сказать, что ключемъ ко всякой борьбѣ за индивидуальность является форма коопераціи, опредѣляющая собою эволюцію или прогрессъ общества. Сложная кооперація, въ наиболѣе развитыхъ своихъ формахъ, т.-е. общественное раздѣленіе труда, знаменуетъ собою капиталистическій строй общества и эволюцію послѣдняго, его развитіе по органическому типу; роль реактивнаго вещества въ этомъ случаѣ играетъ буржуазія: гдѣ есть буржуазія — тамъ общество эволюціонируетъ, гдѣ она не занимаетъ виднаго мѣста—тамъ общество

прогрессируетъ. Вообще раздѣленіе труда, сопутствующее буржуазіи, показываетъ наиболѣе наглядно, кто остается побѣдителемъ въ борьбѣ за индивидуальность, личность или общество; самъ Михайловскій указывалъ, что „на всемъ необъятномъ полѣ жизни идетъ неустанная борьба за индивидуальность, а орудіемъ этой борьбы служитъ раздѣленіе труда“ (см. „Русское Богатство“ 1897 г., № 5; „Литература и жизнь“).

Теперь намъ еще яснѣе, что понималъ Михайловскій подъ особымъ путемъ развитія Россіи: онъ желалъ Россіи прогресса, т.-е. желалъ побѣды личности въ борьбѣ за индивидуальность. Изъ этого широкаго индивидуализма вытекало уже какъ слѣдствіе отрицательное отношеніе къ мѣщанству вообще и къ буржуазіи въ частности; здѣсь мы опять видимъ сходство и различіе Михайловскаго и Герцена: индивидуализмъ одного соотвѣтствуетъ анти-мѣщанству другого. Борьба за индивидуальность есть борьба съ мѣщанствомъ и съ его частными проявленіями; особый путь Россіи („желательная возможность“) есть путь анти-мѣщанства и побѣды личности, путь прогресса и надъ-органическаго развитія. Сладкія надежды! имъ не суждено было исполниться; мы знаемъ теперь, полъ-вѣка спустя,— и въ этомъ мы вернулись назадъ къ Чернышевскому,—что раздѣленіе органическаго и надъ-органическаго путей развитія было необоснованнымъ и безпочвеннымъ, что капиталистическій строй, въ томъ или иномъ его видѣ, не минулъ Россію, что эволюція и прогрессъ идутъ одними и тѣми же путями. И—странное дѣло!—мы не пессимисты, подобно Михайловскому, хотя и не считаемъ, что все идетъ къ лучшему въ семъ лучшемъ изъ міровъ... Но наши взгляды еще выяснятся немного ниже, теперь же будемъ продолжать знакомство съ гармоническимъ міровоззрѣніемъ Михайловскаго.

Въ борьбѣ за индивидуальность между личностью и обществомъ желательна побѣда личности. О какой „личности“ идетъ рѣчь—мы уже знаемъ: это личность „идеальнаго типа“, многосторонняя и широкая; таковой является знаменитый „профанъ“ Михайловскаго, человѣкъ, которому близко и дорого все человѣческое. Профанъ есть „человѣкъ по преимуществу“ (III, 354), интересующійся всѣми областями жизни, науки и искусства и примѣняющій къ нимъ все тотъ же критерій блага реальной личности; профану одинаково чужды и мѣщанская узость спеціалиста и мѣщанская плоскость дилетанта. „Дилетанты смотрятъ въ телескопъ, ученые (спеціалисты) смотрятъ въ микроскопъ“—такъ когда-то опредѣлялъ Герценъ одинаково безжизненныя крайности; спеціалисты и буддисты науки изъ-за деревьевъ

не видятъ лѣса, дилетанты — въ лѣсу не желаютъ и не умѣютъ различать отдѣльныхъ деревьевъ... Профанъ видитъ весь лѣсъ, но различаетъ и отдѣльныя деревья; онъ пользуется и телескопомъ и микроскопомъ, но хочетъ смотрѣть на жизнь простымъ, невооруженнымъ глазомъ: онъ высоко чтитъ науку, но думаетъ, что „вычерпать море ретортой нельзя“... („Л. В.“, I, 268). Борьба съ мѣщанствомъ науки, или, вѣрнѣе—дѣятелей ея, ведется Михайловскимъ не менѣе горячо, чѣмъ въ былые дни Герценомъ, и съ той же самой позиціи, причемъ все-таки главные удары Михайловскій направляетъ противъ крайностей спеціализаціи: на этомъ частномъ вопросѣ ему удобно иллюстрировать свои взгляды на благо реальной личности, на значеніе формъ коопераціи, на борьбу за индивидуальность. Крайняя спеціализація приводитъ къ скудости человѣческой жизни; человѣческая личность стушевывается за ученымъ, художникомъ, актеромъ и т. д., и личность превращается въ осколокъ личности (I, 398 — 400; V, 72 — 77; VI, 40—44, 284; „Л. В.“, II, 75 и др.). Cui prodest, кому идетъ на пользу такое раздробленіе человѣческой личности? Очевидно „высшей индивидуальности“ — обществу, которое процвѣтаетъ за счетъ безсознательно гибнущихъ спеціалистовъ (III, 423—4); это частный случай того органическаго типа развитія, который неизбѣженъ при сложной коопераціи, при общественномъ раздѣленіи труда, когда общество эволюціонируетъ, а личность регрессируетъ. Торжествующій кличъ—„наука для науки, истина для истины, справедливость для справедливости!“—въ сущности тождественъ съ девизомъ „человѣкъ для науки, для истины, для справедливости“, а это въ свою очередь, прибавимъ мы отъ себя, легко сопровождается новымъ девизомъ—„наука, истина, справедливость—для общества“ (ср. I, 99; III, 423—4). Только одни профаны, цѣльныя, полныя личности, видятъ всю ненормальность такого порядка вещей. Но что же дѣлать? Мы видѣли, какъ рѣшалъ Герценъ этотъ самый вопросъ; рѣшеніе Михайловскаго подходитъ къ вопросу съ другой стороны. Конечно, невозможно быть спеціалистомъ во всѣхъ наукахъ и искусствахъ, хотя отсюда еще вовсе не слѣдуетъ, что каждый спеціалистъ долженъ сидѣть подъ своей смоковницей (VI, 284); но такая невозможность не ставитъ крестъ надъ жизненностью науки. Рѣшеніе вопроса заключается въ томъ, что *наука должна служить профанамъ.* Спеціалистъ-сапожникъ шьетъ сапоги, руководствуясь цѣлымъ рядомъ выработанныхъ вѣками пріемовъ — и въ эту область не вмѣшиваются покупатели; но вопросъ о томъ, годятся сапоги или нѣтъ, по мѣркѣ ли они, не жмутъ ли

ноги—уже внѣ компетенціи сапожника и касается только покупателя-профана. Такъ и въ наукѣ (III, 279—280, 337—342 и др.). Методы и пріемы науки неподсудны профану, который является „свѣдущимъ работникомъ“ только въ какомъ-либо отдѣлѣ (III, 279 и 423); но общіе выводы науки несомнѣнно подсудны ему. Отъ этихъ выводовъ онъ требуетъ прежде всего жизненности: „только ту науку признаю я достойною священнаго имени науки, которая расчищаетъ мнѣ жизненный путь“, ибо „я хочу жить всею доступной для человѣка жизнью, значитъ не стану ни плоть умерщвлять, въ угоду моралисту, ни отъ любви отказываться, въ угоду экономисту, ни работать не перестану, ни отъ духовныхъ наслажденій не откажусь“... (III, 336). Это съ одной стороны. Съ другой—я не могу признать за людей науки (продолжаемъ рѣчь отъ лица профана) тѣхъ трудолюбивыхъ Вагнеровъ, которые готовы всю жизнь съ радостью изучать дождевого червя и десятки лѣтъ посвящать на какую-нибудь разновидность такого-то вида такого-то рода такого-то семейства жесткокрылыхъ (III, 341); это не люди науки, это жалкіе ремесленники, это жертвы жизни, жертвы органическаго типа развитія общества, жертвы раздѣленія труда; это безличные, плоскіе и ограниченные мѣщане науки, продавшіе свою индивидуальность за чечевичную похлебку кухонной латыни. Критерій блага реальной личности и народа осуждаетъ такую науку и ея представителей, ибо они губятъ свою личность и одновременно съ этимъ ничего не даютъ своему народу.

Намъ нѣтъ необходимости доказывать, что, осуждая такимъ образомъ ремесленниковъ и буддистовъ науки, Михайловскій относится съ величайшимъ уваженіемъ къ самой наукѣ, всеобъемлющей и глубокой. Если онъ и ставитъ требованія „наука для человѣка“, то это еще отнюдь не значитъ, чтобы онъ давалъ наукѣ указанія, какого направленія ей держаться; въ этомъ существеннѣйшее различіе Михайловскаго и, напримѣръ, Л. Толстого. Л. Толстой также требуетъ жизненности отъ науки, также ставитъ девизъ „наука для человѣка“, но разница въ томъ, что „человѣкъ для него есть только „толстовецъ“, обращающійся къ наукѣ со спеціальными запросами чрезвычайно узкаго характера и постоянно ошибающійся адресомъ: предъявляющій, напримѣръ, къ астрономіи этическіе запросы; для Михайловскаго же „человѣкъ“ это „профанъ“, широкая, многосторонняя личность, не съуживающая области науки и не ошибающаяся адресомъ. Общая фраза „наука должна служить человѣку“ имѣетъ въ устахъ Михайловскаго и Л. Толстого два совер-

шенно различныхъ значенія, какъ это мы еще увидимъ въ слѣдующей главѣ.

Фигура „профана" является лучшей иллюстраціей къ теоріямъ Михайловскаго — къ теоріи прогресса, борьбы за индивидуальность и т. д.; идеальный, политропный типъ, высокій и по типу и по степени развитія, борющійся за свою индивидуальность во имя блага реальной личности — вотъ что̀ такое профанъ, живое воплощеніе всего міровоззрѣнія Михайловскаго въ одномъ типѣ. Впрочемъ мы не въ правѣ говорить обо „всемъ" міровоззрѣніи Михайловскаго, такъ какъ еще не затронули большой его части: мы ничего еще не сказали о пресловутомъ „субъективномъ методѣ" въ соціологіи, о роли личности въ исторіи, объ этикѣ и эстетикѣ Михайловскаго. До сихъ поръ мы разбирали только практическую часть его міровоззрѣнія — его критическое народничество, и отчасти теоретическую—его теоріи прогресса и борьбы за индивидуальность; теперь мы обратимся къ главной теоретической части его воззрѣнія и къ тому философскому фундаменту, на которомъ построено все зданіе: мы говоримъ о „субъективизмѣ" въ широкомъ смыслѣ этого слова, а не только о такъ называемомъ „субъективномъ методѣ".

Очень многіе пытаются положить „субъективный методъ" (а не „субъективизмъ") во главу угла всей системы Михайловскаго; на это мы не имѣемъ достаточнаго основанія. Не говоря уже о томъ, что самъ Михайловскій придавалъ „субъективному методу", какъ теоріи, побочное значеніе (см., напр., его заявленіе въ „Русскомъ Богатствѣ" 1901 г., № 2; „Литература и жизнь", стр. 119), не говоря о томъ, что „субъективный методъ" есть только вспомогательный пріемъ при рѣшеніи нѣкоторыхъ научныхъ вопросовъ, близко касающихся человѣка, не говоря обо всемъ этомъ, достаточно только указать, что этотъ пресловутый методъ есть простое, вторичное слѣдствіе изъ основного двуединаго критерія Михайловскаго. Соціологъ не имѣетъ права, по мнѣнію Михайловскаго, строить науку объ обществѣ такъ же безстрастно и объективно, какъ это дѣлаетъ біологъ, естествоиспытатель: соціологъ всегда долженъ имѣть въ виду, что объектъ его науки есть субъектъ, чувствующій человѣкъ, реальная личность (I. 55). Мы уже знаемъ, что въ обществѣ, развивающемся по органическому типу, личность регрессируетъ когда общество эволюціонируетъ, т.-е., по обычной терминологіи, прогрессируетъ, но критерій прогресса въ данномъ случаѣ мы беремъ съ субъективной точки зрѣнія, ибо мы примѣняемъ двуединый критерій блага реальной личности и блага народа, а не критерій

блага общества, націи и абстрактнаго человѣка. Личность и общество въ своемъ развитіи двигаются по діаметрально-противоположнымъ направленіямъ (въ этомъ состоитъ теорія борьбы за индивидуальность): „какое (же) изъ этихъ взаимно исключающихся движеній слѣдуетъ принять за дѣйствительно прогрессивное?“ —спрашиваетъ Михайловскій. Вотъ его подробно мотивированный отвѣтъ, данный еще въ первой крупной теоретической статьѣ („Что такое прогрессъ?“): „Объективная точка зрѣнія не даетъ руководства для выбора. Она говоритъ только, что прогрессъ есть переходъ отъ однороднаго къ разнородному... для объективной точки зрѣнія этого и достаточно: общество прогрессируетъ, хотя и давитъ при этомъ личность, заставляя ее переходить отъ разнородности къ однородности. Не то будетъ, когда мы станемъ на противоположную точку зрѣнія (субъективную): когда мы, признавъ, что общество, какъ личность идеальная, не живетъ и не умираетъ, не страдаетъ и не наслаждается, возьмемъ за центръ своего изслѣдованія мыслящую, чувствующую и желающую личность“... Этотъ критерій блага реальной личности и приведетъ насъ къ формулѣ прогресса Михайловскаго (I, 59).

Итакъ, прежде всего, „субъективный методъ“ есть „субъективная точка зрѣнія“ въ соціологіи (эту терминологію впослѣдствіи заимствовалъ у Михайловскаго и развилъ г. Карѣевъ), дающая *критерій для выбора* одной изъ двухъ объективно-равноцѣнныхъ теорій; поэтому субъективизмъ вовсе не есть отрицаніе возможности объективно-научнаго построенія соціологіи, а есть только *критическій идеалъ* при выборѣ одной изъ возможныхъ теорій. Отсюда два слѣдствія: во-первыхъ, *въ соціологіи примѣнима не только категорія необходимости, но и категорія возможности*, иначе говоря, соціологія должна не только изучать то, что есть и что неизбѣжно должно быть (müssen), но и то, что можетъ быть; во-вторыхъ, *въ соціологіи примѣнима не только категорія необходимости, но и категорія справедливости*; другими словами, соціологія должна изучать то, что должно быть (sollen), она является — и въ этомъ ея отличіе отъ „объективныхъ“ наукъ — дисциплиной не только открывающей законы, но и нормирующей ихъ. „Какъ можетъ быть построена соціологія? — спрашиваетъ Михайловскій, и отвѣчаетъ: „какъ и всякая другая наука, какъ и наука вообще, она должна удовлетворять только потребности познанія; потребность познанія удовлетворяется только истиной; а между тѣмъ соціологія имѣетъ дѣло не только съ категоріями истиннаго и ложнаго, а и съ совер-

щенно самостоятельными категоріями нравственнаго, справедливаго, должнаго"... (III, 395). Тутъ дилемма, допускающая два рѣшенія: или выкинуть за бортъ соціологіи категорію справедливаго ad majorem gloriam объективной науки—такъ поступаютъ чистые объективисты и въ этомъ состоитъ „объективный методъ", объективная точка зрѣнія въ соціологіи; или признать законность категоріи справедливаго въ соціологіи и eo ipso признать соціологію наукой нормирующей—такъ поступаетъ Михайловскій и въ этомъ заключается его субъективный методъ, субъективная точка зрѣнія. Само собой разумѣется, что категорія справедливости отнюдь не исключаетъ категоріи необходимости въ соціологіи; когда четверть вѣка спустя, въ серединѣ девяностыхъ годовъ, Плехановъ усиленно доказывалъ Михайловскому возможность существованія „объективныхъ" истинъ въ соціологіи и экономикѣ и находилъ, что „праву моему не препятствуй"—ultima ratio субъективизма, то онъ сражался съ вѣтряными мельницами своего воображенія и показывалъ плохое знакомство съ теоріями жестоко критикуемаго автора (см. Н. Бельтовъ, „Къ вопросу о развитіи монистическаго взгляда на исторію", 1895 г., стр. 203—205). Михайловскій всегда самъ настаивалъ на существованіи „объективныхъ" истинъ въ соціологіи, что нисколько не противорѣчитъ его „субъективному" отношенію къ нимъ; въ своей полемикѣ противъ Южакова (въ 1875 г.) онъ, вполнѣ согласно съ истиной, заявлялъ, что „снимать съ соціолога узду общеобязательныхъ логическихъ формъ мышленія я никогда не думалъ, а напротивъ, всегда предлагалъ надѣть ее" (III, 397). Этому не противорѣчитъ возможность субъективной оцѣнки истины, добытой объективнымъ путемъ; объективное безпристрастіе не есть еще субъективное безстрастіе—такъ можно выразить мысль Михайловскаго знакомыми намъ словами Бѣлинскаго (ср. „Литература и жизнь"; „Русское Богатство" 1896 г., № 4). Ярче всего эта разница между объективной истиной и субъективной оцѣнкой ея сказывается у Михайловскаго на первоначальномъ очеркѣ теоріи борьбы за индивидуальность (въ „Запискахъ профана", 1875 г.). Изложивъ эту теорію, указавъ, что человѣкъ, какъ индивидуальность, есть только одинъ кругъ изъ цѣлой системы концентрическихъ круговъ, начиная съ клѣточки и кончая обществомъ; установивъ законъ, по которому всякая высшая индивидуальность стремится подавить низшую, Михайловскій замѣчаетъ: „вотъ теорія, обнимающая единымъ принципомъ весь міръ и минующая даже тѣнь пристрастія къ личности человѣка", т.-е. теорія глубоко объективная (III, 417). Но въ концѣ

этой объективной теоріи Михайловскій, по его выраженію, ставитъ субъективное „nicht!". „Теорія борьбы за индивидуальность истинна,—заявляетъ онъ,—но именно стоя на точкѣ зрѣнія этой борьбы я и объявляю, что буду бороться съ грозящею поглотить меня высшею индивидуальностью. Мнѣ дѣла нѣтъ до ея совершенства, я самъ хочу совершенствоваться. Пусть она стремится побороть меня, я буду стремиться побороть ее. Чья возьметъ—увидимъ. И, какъ приступъ къ борьбѣ, я ставлю nicht къ теоріи борьбы за индивидуальность, какъ разъ на томъ мѣстѣ, гдѣ она захватываетъ меня. Я не отрицаю ни одного изъ ея положеній, не отворачиваюсь отъ истины. Я только повинуюсь закону борьбы, когда объявляю, что общество *должно* служить мнѣ, и это положеніе субъективно. Я не смѣю сказать, что оно мнѣ *служитъ*, потому что это было бы недостойная науки неправда, а это невѣрное положеніе объективно" (III, 423).

Итакъ, объективизмъ необходимъ въ построеніи соціологической теоріи, субъективизмъ—въ ея примѣненіи; законы соціологіи должны быть добыты объективнымъ путемъ, оцѣнка ихъ будетъ субъективной: не трудно видѣть, что этотъ субъективизмъ есть не что иное, какъ тотъ субъективный антропоцентризмъ, который составляетъ, по мнѣнію Михайловскаго, третій фазисъ общечеловѣческаго развитія. Не будемъ входить въ подробности и указывать, что этотъ субъективизмъ ведетъ свое начало отъ антропологизма П. Лаврова, по мнѣнію котораго „соціологія не есть наука, отдѣльная отъ этики" и „соціологическая истина есть не что иное, какъ сознанная справедливость"; достаточно указать на связь субъективизма Михайловскаго съ его теоріей эволюціи формъ коопераціи. „Мой субъективизмъ находится въ самой тѣсной связи съ этой истиной",—категорически заявилъ однажды самъ Михайловскій („Литература и жизнь"; „Русское Богатство" 1897 г., № 11); доказательства своей мысли онъ не далъ, но намъ не трудно выяснить ея справедливость и показать, что субъективизмъ дѣйствительно находится въ тѣснѣйшей связи съ общимъ міровоззрѣніемъ субъективно-антропоцентрическаго характера. Мы уже знаемъ, что при объективномъ антропоцентризмѣ имѣетъ мѣсто телеологизмъ, какъ по отношенію къ человѣку, такъ и къ природѣ; въ эксцентрическомъ фазисѣ развитія на сцену выступаетъ анти-телеологизмъ, а при субъективномъ антропоцентризмѣ—анти-телеологизмъ по отношенію къ природѣ и телеологизмъ по отношенію къ человѣку; мы видѣли также, что эти три фазиса съ другой стороны являются періодами ультра-индивидуализма,

анти-индивидуализма и индивидуализма. Теперь мы можемъ охарактеризовать эти фазисы какъ періоды ультра-субъективизма, анти-субъективизма (т.-е. объективизма) и субъективизма—и это будетъ вполнѣ согласно съ мыслью самого Михайловскаго. Въ эксцентрическомъ періодѣ, періодѣ сложной кооперации, абсолютнаго анти-телеологизма и анти-индивидуализма господствуетъ объективный методъ, объективная точка зрѣнія; въ наступающемъ третьемъ періодѣ, субъективно-антропоцентрическомъ, вмѣстѣ съ господствомъ ожидаемой новой формы простой кооперацiи, при наличности индивидуализма и телеологизма по отношенію къ человѣку, имѣетъ мѣсто субъективный методъ, субъективная точка зрѣнія. Вотъ та связь между субъективизмомъ и формами кооперации (какъ признаками обще-человѣческой эволюціи), на которую намекаетъ Михайловскій; связь эта сейчасъ же даетъ намъ возможность указать на новое значеніе субъективизма въ міровоззрѣніи Михайловскаго, значительно дополняющее его общій смыслъ. *Субъективизмъ есть признаніе телеологизма въ соціологіи*; такимъ образомъ соціологія есть наука не только открывающая объективно-необходимые законы, но и нормирующая ихъ; не только нормирующая ихъ, но и вырабатывающая общую цѣль своего движенія. Отсюда и ярко-телеологическая формула прогресса Михайловскаго, и его рѣшительное заявленіе: „соціологія должна начать съ нѣкоторой утопіи“ (III, 404). Эта „утопія“—тотъ идеалъ, который неизбѣжно сопутствуетъ каждому соціологу; въ выборѣ этого идеала и заключается субъективизмъ. „Соціологъ... долженъ прямо сказать,—заявляетъ Михайловскій:—желаю познавать отношенія, существующія между обществомъ и его членами, но кромѣ познанія я желаю еще осуществленія такихъ-то и такихъ-то моихъ идеаловъ“... (III, 406). Въ данномъ случаѣ „познаніе отношеній“ является объективной частью соціологіи, а идеалы, стоящіе въ концѣ пути, вырабатываются субъективной точкой зрѣнія; другими словами, субъективизмъ даетъ возможность критическаго отбора „утопій“ и идеаловъ, причемъ критеріемъ для выбора является у Михайловскаго двуединый критерій блага реальной личности и народа.

Телеологизмъ въ соціологіи снова возвращаетъ насъ къ вопросу о категоріяхъ возможности и справедливости; эти три стороны главнымъ образомъ и опредѣляютъ собой субъективизмъ. Мимоходомъ замѣтимъ, что подъ „субъективнымъ методомъ“ часто понимаютъ нѣчто вполнѣ узкое и не охватывающее всю сущность субъективизма; здѣсь много вредитъ само невѣрное словосочетаніе „субъективный методъ“. Конечно, никакого субъективнаго *метода* нѣтъ и

быть не можетъ; Михайловскій сначала пытался отстоять такую терминологію (см., напр., III, 397, 401 и др.), но впослѣдствіи согласился, что „субъективный методъ“ есть не столько методъ, сколько пріемъ; субъективизмъ же и не методъ, и не пріемъ, а доктрина, вполнѣ опредѣленное соціологическое воззрѣніе, и не только соціологическое, но и гносеологическое, и психологическое, и этическое; субъективизмъ есть этико-соціологическій индивидуализмъ. Въ послѣдніе годы своей жизни Михайловскій опредѣлялъ субъективный методъ, какъ регулированіе давленія этическихъ элементовъ психологическаго a priori (предвзятаго мнѣнія) на объективное изслѣдованіе соціальныхъ явленій (см. „Литература и жизнь“; „Русское Богатство“, 1901 г., № 2, стр. 121—2); это субъективный пріемъ, но это не весь субъективизмъ. Считать же субъективизмъ только субъективнымъ мнѣніемъ или только психологическимъ методомъ, значитъ слишкомъ съуживать границы субъективизма; надо впрочемъ сказать, что самъ Михайловскій подавалъ поводъ къ недоразумѣніямъ своей недостаточно выдержанной терминологіей. Такъ, напримѣръ, въ статьѣ „Что такое прогрессъ?“ мы встрѣчаемся съ заявленіемъ, что къ обществу людей человѣкъ не можетъ относиться настолько объективно, какъ къ аггрегату физическихъ тѣлъ и явленій, а потому въ соціологіи необходимо примѣнять субъективный методъ. По существу это неоспоримо (на нашъ взглядъ), по формѣ—совершенно невѣрно, ибо, если по указанной здѣсь причинѣ мы должны примѣнять, изучая общество, особый *методъ*, то по той же самой причинѣ мы будемъ поставлены въ необходимость прилагать еще какой-либо особый методъ, изучая не общество вообще, а націю, къ которой мы сами принадлежимъ; точно также съ особымъ методомъ придется подходить къ изученію классовъ общества, съ еще новымъ методомъ—къ вопросу о семьѣ и т. п. Въ этомъ абсурдѣ, конечно, неповиненъ Михайловскій, а виновата терминологія: повторимъ еще разъ, что нѣтъ никакого субъективнаго *метода*. Другой примѣръ: иногда Михайловскій отождествлялъ субъективизмъ съ психологическимъ методомъ: „субъективнымъ методомъ называется такой способъ удовлетворенія познавательной потребности, когда наблюдатель ставитъ себя мысленно въ положеніе наблюдаемаго“ (III, 402). Иначе говоря, Михайловскій признаетъ объективный и субъективный процессы мысли, подъ которыми понимаетъ описаніе внѣшнихъ и внутреннихъ фактовъ, причемъ оба эти момента не исключаютъ другъ друга (III, 398—401). Но и это является черезчуръ узкимъ опредѣленіемъ субъективизма, а потому можетъ привести къ точно такому

же абсурду, какой указанъ выше, хотя по существу и въ этомъ случаѣ Михайловскій правъ. Итакъ, самъ онъ часто подавалъ поводы къ слишкомъ узкому пониманію субъективизма; нашей задачей является устраненіе второстепенныхъ опредѣленій субъективизма и внимательный разборъ центральныхъ его сторонъ. Этихъ сторонъ— три: категорія возможности, категорія справедливости и телеологизмъ въ соціологіи.

О телеологіи мы упоминали выше: *неизбѣжность ея въ соціологіи*—это та идея, которую Михайловскій завѣщалъ русской интеллигенціи и которая пробила себѣ дорогу даже черезъ враждебное міровоззрѣніе девяностыхъ годовъ. Конечно, Михайловскій далъ только намекъ на истину, онъ былъ только піонеромъ, но какія бы видоизмѣненія ни потерпѣла эта идея—сущность ея уже твердо усвоена, что особенно ясно сказалось въ идеалистическомъ теченіи начала XX вѣка. Правда, Михайловскій отрицаетъ всякую объективную телеологію (ср. III, 154—158), а значитъ и телеологизмъ историческаго процесса (мысль особенно дорогая современнымъ идеалистамъ); онъ признаетъ только субъективную телеологію, но именно потому его точка зрѣнія намъ дороже, чѣмъ взгляды соціологовъ „объективистовъ". Его субъективная телеологія—одно изъ выраженій его широкаго индивидуализма, его критерія блага реальной личности, являющейся не только безгласнымъ объектомъ соціальнаго процесса, но и творцомъ его.

Приблизительно то же самое можно повторить о категоріяхъ справедливости и возможности въ соціологіи. Требуя примѣненія категоріи справедливости въ соціологіи, Михайловскій ясно показалъ, что его субъективизмъ есть не что иное какъ этико-соціологическій индивидуализмъ. *Соціологія неотдѣлима отъ этики*—вотъ второе положеніе, упорно повторявшееся Михайловскимъ и также побѣдоносно пробившее брешь въ ортодоксальномъ марксизмѣ девяностыхъ годовъ. Категорія справедливаго и категорія истиннаго одинаково важны для соціологіи; отмахиваться отъ справедливости и хвататься за истину—значитъ намѣренно съуживать поле дѣятельности человѣка и исповѣдывать своеобразный раціонализмъ. „Истина есть удовлетвореніе только познавательной потребности человѣка, и думать, что она способна удовлетворять *всѣ* потребности, такъ же неосновательно, какъ думать, что мозгъ способенъ исполнять всѣ отправленія животнаго организма" (III, 392; см. 381 и 393—4). Человѣческая личность шире истины — вотъ мысль Михайловскаго; подробно онъ выразилъ ее въ своемъ знаменитомъ соединеніи истины

и справедливости въ одну цѣльную Правду—о чемъ см. его „Письма о правдѣ и неправдѣ“ (1877 г.). Общее міровоззрѣніе, выразившееся въ этихъ „Письмахъ“, изложено нами еще въ началѣ этой главы: оно заключается, какъ мы знаемъ, въ признаніи двуединаго критерія блага личности и народа; теперь мы затронемъ только отношеніе Михайловскаго къ этикѣ, выразившееся какъ въ этой, такъ и въ другихъ статьяхъ. Обращаясь къ этому, необходимо прежде всего указать, что въ лицѣ Михайловскаго русская интеллигенція сдѣлала большой шагъ отъ узкаго утилитаризма къ критикѣ этого ученія. Уже Лавровъ относился къ утилитаризму болѣе критически, чѣмъ Чернышевскій; Михайловскій идетъ еще дальше въ этомъ направленіи: онъ указываетъ, что всѣ утилитарныя теоріи этики запачканы „тусклымъ пятномъ“ искусственнаго, но отнюдь не искуснаго, сочетанія пользы личной и общественной (I, 294—5). Это задача трудная, а съ точки зрѣнія борьбы за индивидуальность даже неразрѣшимая; но такое признаніе не заставляетъ Михайловскаго отвернуться отъ утилитаризма, онъ даже защищаетъ его отъ критики Спенсера (III, 143—4). Кстати сказать, въ своей статьѣ „Что такое счастье?“ (1872 г.) Михайловскій противопоставляетъ свою точку зрѣнія на счастье взглядамъ Спенсера; отрицательно относясь къ теоріямъ утилитаризма о наибольшемъ счастьи наибольшаго числа людей, отрицая также взглядъ Спенсера, по которому счастье измѣряется количествомъ удовлетворяемыхъ желаній въ обществѣ, развивающемся по органическому типу, Михайловскій даетъ понять, что счастье измѣряется „количествомъ силъ и способностей, находящихся въ дѣятельномъ состояніи“ (III, 189), т.-е. физіологическимъ раздѣленіемъ труда индивидуума. Не трудно видѣть, что такое положеніе вполнѣ гармонируетъ съ общимъ міровоззрѣніемъ Михайловскаго и вытекаетъ изъ его формулы прогресса и критерія блага реальной личности, но мы не будемъ на этомъ останавливаться; интереснѣе указать, что Михайловскій тщательно подчеркиваетъ отсутствіе логической связи между утилитаризмомъ и эгоизмомъ, а также между утилитаризмомъ и индивидуализмомъ, равно какъ и между индивидуализмомъ и эгоизмомъ (III, 261—2, 267; III, 220, 235—6; IV, 453, 458 и др. Замѣтимъ въ скобкахъ, что Михайловскій не выдерживалъ терминологіи и иногда смѣшивалъ индивидуализмъ съ эгоизмомъ, напр., VI, 299, а иногда понималъ подъ индивидуализмомъ ультра-индивидуализмъ, напр., III, 63, 67,—но это въ статьѣ о Луи Бланѣ, гдѣ господствуетъ терминологія послѣдняго). Михайловскій понималъ, что утилитаризмъ есть болѣе путанная теорія,

чѣмъ часто полагаютъ; но онъ еще не видѣлъ, что теорія эта имѣетъ значеніе только для генетическаго обзора явленій этики, но не объясняетъ сущности ея; онъ не видѣлъ,—хотя и смутно чувствовалъ,—что утилитаризмъ является неизбѣжнымъ этическимъ антииндивидуализмомъ. Отрицая интуитивную этику (см. III, 272 и III, 150), Михайловскій не видѣлъ другого исхода, какъ принятіе утилитарной морали, хотя и признавалъ, что она сшита изъ обрывковъ и что тусклыя пятна ея заштопаны бѣлыми нитками. Дальше этого онъ не могъ пойти въ своей критикѣ, такъ какъ, какъ мы увидимъ ниже, не владѣлъ единственнымъ оружіемъ для окончательнаго низверженія утилитаризма и для открытія новой дороги; оружіе это—критическая философія. Но какъ бы то ни было, своимъ признаніемъ неизбѣжности этики въ соціологіи Михайловскій, каковы бы ни были его ошибки, выдвинулъ впередъ вопросъ громадной важности, достаточно оцѣненной только въ наше время. Обративъ вниманіе не только на правду-истину, но и на правду-справедливость, онъ прежде всего избѣжалъ узкаго раціонализма, въ которомъ были грѣшны шестидесятые годы, и этимъ самымъ расширилъ поле дѣйствія человѣческой личности. Человѣкъ выше истины, человѣкъ выше справедливости—по крайней мѣрѣ *шире* ихъ, какъ бы говоритъ Михайловскій (вспомнимъ еще разъ насмѣшки Герцена надъ fiat justitia, pereat mundus: а что же станетъ тогда съ мюнхенской пинакотекой?); но въ человѣкѣ должны быть неразрывно связаны и истина и справедливость. „Безбоязненно смотрѣть въ глаза дѣйствительности и ея отраженію — правдѣ-истинѣ, правдѣ объективной, и въ то же время охранять и правду-справедливость, правду субъективную,—такова задача всей моей жизни“ — писалъ Михайловскій уже въ 1889 г., и прибавлялъ: „нелегкая эта задача“. Да, дѣйствительно нелегкая, ибо это величайшая задача не только одного Михайловскаго; это задача не только этическая, психологическая и соціологическая, но и главнымъ образомъ гносеологическая, такъ что Михайловскій своимъ субъективизмомъ задѣлъ только небольшую ея часть. Но и изъ этой небольшой части онъ создалъ цѣльное міровоззрѣніе, которымъ синтезировалъ многія противорѣчія русской мысли предыдущихъ десятилѣтій. — Возвращаясь къ примѣненію правды-справедливости въ соціологіи, мы закончимъ указаніемъ, что этико-соціологическій субъективизмъ Михайловскаго не имѣетъ рѣшительно ничего общаго (кромѣ названія) съ нѣмецкой этической школой въ соціологіи и экономикѣ, съ такъ называемымъ катедеръ-соціализмомъ. Это особенно старательно подчеркиваетъ самъ

Михайловскій, выражая свое полнѣйшее несогласіе съ положеніями этической школы, которая, по его мнѣнію „двусмысленное, ни рыбное, ни мясное, хотя и заслуживающее вниманія явленіе“ (VI, 285). Онъ признаетъ, что у катедеръ-соціалистовъ можно найти недурную разработку частныхъ вопросовъ, рядъ полезныхъ монографій— но не болѣе (VI, 295): этическая школа стала на твердую почву, но почву эту она еще не воздѣлала и зерно не посѣяла (VI, 300); она не дала обобщающаго соціально-экономическаго воззрѣнія, какимъ Михайловскій имѣлъ право считать свой субъективизмъ, который такимъ образомъ вовсе не тождественъ нѣмецкой этической школѣ, хотя и имѣетъ съ ней точки соприкосновенія.

Итакъ, телеологизмъ въ соціологіи и этика въ соціологіи—двѣ основныхъ стороны субъективизма Михайловскаго; намъ остается разсмотрѣть еще послѣднюю сторону, а именно примѣненіе въ соціологіи категоріи возможности. Вопросъ этотъ тѣсно связанъ съ двумя побочными проблемами—съ проблемой детерминизма и съ проблемой роли личности въ исторіи. *Примѣненіе категоріи возможности неизбѣжно въ соціологіи*—вотъ третій выводъ Михайловскаго, вызвавшій наиболѣе рѣзкую критику въ девяностыхъ годахъ и даже встрѣтившій вполнѣ отрицательное отношеніе въ идеалистическомъ теченіи начала XX вѣка. Выставляя подчеркнутое выше положеніе, субъективизмъ является окольнымъ выраженіемъ принимаемаго Михайловскимъ принципа свободы воли; отсюда, конечно, было бы вполнѣ ошибочнымъ заключить, что Михайловскій былъ индетерминистомъ. Онъ былъ вполнѣ убѣжденный детерминистъ и не могъ быть никѣмъ другимъ, такъ какъ это противорѣчило бы его индивидуализму: не трудно видѣть, что индетерминизмъ является выраженіемъ ультра-индивидуализма, также какъ фатализмъ—анти-индивидуализма. (Было бы очень соблазнительно подробно остановиться на параллелизмѣ индетерминизма, фатализма и детерминизма съ тремя фазисами соціальнаго процесса, указанными Михайловскимъ, и указать на связь формъ коопераціи съ эволюціей взглядовъ на законосообразность и свободу воли,— но это слишкомъ отвлекло бы насъ въ сторону). Михайловскій одинаково сильно возставалъ какъ противъ фатализма, такъ и противъ индетерминизма, а потому онъ съ этой точки зрѣнія еще разъ рѣзко осудилъ какъ органическую теорію общества, такъ и взгляды Спенсера. Органическая теорія фаталистична, такъ какъ заранѣе указываетъ путь развитія всякаго общества, не считаясь съ его особенностями (см. I, 366—390); теорія Спенсера также фаталистична, такъ какъ „переходъ отъ неопредѣленой, безсвязной однородности къ опредѣленной, связной

разнородности путемъ безпрерывныхъ дифференціацій и интеграцій" (это знаменитая „формула прогресса" Спенсера) совершенно устраняетъ человѣка изъ соціальнаго процесса; къ тому же абсолютный оптимизмъ Спенсера, твердо увѣреннаго, что все къ лучшему въ семъ лучшемъ изъ міровъ, кажется Михайловскому тоже фаталистичнымъ (см. III, 167—8, 175, 177, 181—2 и др.). Фатализмъ и оптимизмъ являются, по мнѣнію Михайловскаго, двумя родственными и одинаково вредными недугами человѣчества: всякая идея, каждая теорія неизбѣжно переживаютъ эту болѣзнь, „злокачественную и отвратительную сыпь оптимизма и фатализма" (III, 434; ср. еще II, 385; это отвращеніе къ оптимизму чрезвычайно характерно для Михайловскаго); заразилась этой болѣзнью и идея законосообразности человѣческихъ дѣйствій, утверждая, что все идетъ къ лучшему (т.-е. что эволюція = прогрессъ) и что человѣческая воля безсильна и несвободна, что каждый изъ насъ играетъ роль шашки, передвигаемой властной рукой рока по шахматной доскѣ соціальной жизни. „Намъ, профанамъ, эти разсужденія глубоко противны, мы ихъ не можемъ переварить"—заявляетъ Михайловскій и формулируетъ свою детерминистическую точку зрѣнія, по которой „человѣческая дѣятельность есть одно изъ звеньевъ цѣлой цѣпи причинъ и слѣдствій, звено ни безусловно пассивное, ни безусловно самоопредѣляющееся (III, 437 и 14). „Съ одной стороны, есть въ исторіи теченія, съ которыми человѣку, будь онъ семи пядей во лбу, бороться невозможно. Съ другой — человѣкъ, получивъ причинный толчокъ отъ данной комбинаціи фактовъ, становится къ ней самъ въ отношенія причиннаго дѣятеля и можетъ вліять на нее болѣе или менѣе сильно" (VI, 101). Но противорѣчіе между необходимостью и свободой лежитъ глубже, и самъ Михайловскій признаетъ, что оно „неразрѣшимо по существу" (III, 437 и 440); мы принуждены опираться то на ту, то на другую: на свободу мы опираемся въ практической сферѣ жизни, на необходимость — въ теоретической области познанія. Человѣку присуще *„сознаніе свободнаго выбора дѣятельности"*, подчеркиваетъ Михайловскій (I, 777) и такимъ образомъ признаетъ свободу воли въ практической сферѣ жизни; „въ моментъ дѣятельности я сознаю, что ставлю себѣ цѣль свободно, совершенно независимо отъ вліянія историческихъ условій,—развиваетъ онъ свою мысль въ другомъ мѣстѣ:—пусть это обманъ, но имъ движется исторія"... (III, 437; еще по этому вопросу см. VI, 113 — 114; I, 368; IV, 62 и др.); такая точка зрѣнія вполнѣ мирится съ признаніемъ законосообразности всѣхъ явленій, хотя и не

разрѣшаетъ проблемы о свободѣ и необходимости. Но эта же точка зрѣнія вводитъ въ соціологію и категорію возможности. „Въ дѣйствительности, какъ только мы вступаемъ въ нее въ качествѣ живыхъ участниковъ, необходимость умѣряется возможностью и вѣроятностью и окрыляется желательностью, причемъ не исчезаетъ, а занимаетъ свое условное мѣсто въ нашемъ міровоззрѣніи и—я сказалъ бы—міровоздѣйствіи“ („Л. В.“; II, 263—4). Не трудно видѣть связь всего этого съ субъективизмомъ Михайловскаго: субъективизмъ есть, какъ мы сказали выше, окольное выраженіе признанія свободной воли въ сферѣ практической жизни. Объективизмъ есть точка зрѣнія чистаго разума, субъективизмъ—нравственный судъ свободной воли: здѣсь одно не отрицаетъ, а дополняетъ другое, и такимъ путемъ Михайловскій истолковываетъ великую антиномію, установленную Кантомъ (VI, 120). Намъ остается только указать, что и въ этомъ вопросѣ мы считаемъ Михайловскаго правымъ по существу, хотя онъ и не владѣлъ оружіемъ критической философіи, которая помогла бы ему гораздо глубже затронуть вопросъ.

Послѣ всего сказаннаго выше намъ нѣтъ необходимости долго останавливаться на отношеніи Михайловскаго къ вопросу о роли личности въ исторіи: это вопросъ второстепенный въ его міровоззрѣніи, и надо только удивляться, какъ могли многіе считать вопросъ о „герояхъ и толпѣ“ центральнымъ пунктомъ міровоззрѣнія Михайловскаго. Онъ дѣйствительно много останавливался на психологіи толпы (напр., статьи „Герои и толпа“, 1882 г., „Патологическая магія“, 1887 г. и др.), но отсюда до теоріи критически мыслящихъ личностей, двигающихъ исторію—дистанція огромнаго размѣра. Для Михайловскаго роль личности въ историческомъ процессѣ пропорціональна вліянію на этотъ процессъ категоріи возможности, и обратно; такимъ образомъ личность въ соціальномъ процессѣ не есть нуль, но не есть и произвольно большая величина: она—функція цѣлаго ряда величинъ и ограничена предѣлами законосообразности и необходимости. Эта точка зрѣнія особенно близко подходитъ къ той, которую въ свое время высказывалъ Добролюбовъ, по образному сравненію котораго даже „великіе люди“ являются неизбѣжнымъ слѣдствіемъ комбинаціи факторовъ среды: такъ дождь, освѣжающій землю, образуется изъ испареній той же земли (Добролюбовъ: Соч., II, 68). Михайловскій почти дословно повторяетъ это сравненіе; по его словамъ, „великіе люди не съ неба сваливаются на землю, а изъ земли растутъ къ небесамъ“ (II, 97). Въ другомъ мѣстѣ онъ съ полнымъ сочувствіемъ приводитъ опредѣленіе Луи

Блана, считая его однимъ изъ самыхъ яркихъ и энергическихъ опредѣленій роли личности въ историческомъ процессѣ; согласно этому опредѣленію, „великіе люди управляютъ обществомъ только при помощи силы, которую получаютъ отъ него же. Они освѣщаютъ его, только сосредоточивая въ одномъ фокусѣ всѣ исходящіе изъ него лучи“ (III, 17; Луи Бланъ, „Organisation du travail“, 201). Все это достаточно опредѣляетъ отношеніе Михайловскаго къ вопросу о значеніи личности въ соціальномъ процессѣ; достаточно ясно, что и здѣсь Михайловскій стоитъ на вполнѣ детерминистической точкѣ зрѣнія. Это самъ онъ особенно подчеркнулъ въ одной изъ своихъ первыхъ статей („Графъ Бисмаркъ“, 1871 г.), указывая, что возможность проявленія личности въ соціальномъ процессѣ „вовсе не противорѣчитъ законосообразности исторіи“: объективные законы опредѣляютъ *порядокъ* историческаго движенія, субъективныя усилія вліяютъ на его *скорость* (VI, 102 и 108). Могутъ ли эти усилія вліять на *направленіе* движенія? Мы знаемъ, что Михайловскій желалъ бы дать на это утвердительный отвѣтъ, напримѣръ, въ вопросѣ объ особомъ направленіи пути развитія Россіи; во всякомъ случаѣ, по его мнѣнію, необходимо бороться за то направленіе, которое считаешь ведущимъ къ идеалу; надо допускать его *возможность*, если еще не доказана вполнѣ непреложно *необходимость* противоположнаго. А что было тѣмъ идеаломъ, который какъ далекій маякъ указывалъ Михайловскому вѣрное направленіе—это мы достаточно часто подчеркивали; этотъ идеалъ—индивидуалистическій и заключается въ благѣ реальной личности.

Таковы на нашъ взглядъ характернѣйшія черты субъективизма Михайловскаго. Объ его „субъективномъ методѣ“, въ буквальномъ смыслѣ этихъ словъ, можно говорить только какъ о второстепенномъ недоразумѣніи широкой и цѣльной системы, но его „субъективизмъ“ является вполнѣ опредѣленнымъ и гармоничнымъ міровоззрѣніемъ; этотъ субъективизмъ есть выдержанная индивидуалистическая точка зрѣнія реальной личности на всѣ явленія въ сферѣ практической жизни и въ области теоретическаго познанія. Точка зрѣнія эта объединяетъ въ одно стройное міровоззрѣніе всѣ взгляды Михайловскаго, разбросанные клочками на протяженіи болѣе 500 печатныхъ листовъ его произведеній; мы старались въ настоящей главѣ свести всѣ эти взгляды къ ихъ первоначальному основанію и показать, что субъективизмъ Михайловскаго есть въ сущности широкій и цѣльный индивидуализмъ. Въ этомъ отношеніи Михайловскій, будучи непосредственнымъ преемникомъ Бѣлинскаго, Герцена, а

отчасти и публицистовъ шестидесятыхъ годовъ, занимаетъ одно изъ самыхъ первыхъ мѣстъ въ исторіи эволюціи индивидуализма на русской почвѣ; онъ первый далъ выдержанную и цѣльную индивидуалистическую систему, безотносительная цѣнность которой не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію.

Намъ особенно хотѣлось бы еще разъ подчеркнуть тѣсную связь между Герценомъ и Михайловскимъ. Самъ Михайловскій какъ-то разъ замѣтилъ („Русское Богатство", 1902 г.), что существуютъ писатели, которые по тѣмъ или инымъ причинамъ являются въ нашемъ представленіи ассоціированными и тѣсно связанными попарно. Таковы, напримѣръ, Вольтеръ и Руссо, Л. Толстой и Достоевскій, Чеховъ и М. Горькій; намъ кажется, что одной изъ наиболѣе яркихъ и неразрывныхъ подобныхъ паръ являются Герценъ и Михайловскій. Параллельное изученіе ихъ міровоззрѣній представляетъ громадный интересъ, но оно отклонило бы насъ далеко въ сторону [1]), почему мы и ограничимся только общимъ указаніемъ на тѣсную связь міровоззрѣній двухъ титановъ русскаго соціализма. Индивидуализмъ обоихъ рѣзко бросается въ глаза, но не менѣе ясна и разница: мы видѣли, что исходной базой Герцена для его отрицательнаго отношенія къ западно-европейскимъ формамъ (къ „органическому типу" развитія) является понятіе „мѣщанства", изъ котораго родилось и народничество Герцена, какъ сугубо анти-мѣщанская идеологія, въ которой „личность" необходимо занимала весьма высокое положеніе; мы видѣли также, что исходной базой Михайловскаго была реальная личность, почему и народничество его было широко-индивидуалистической идеологіей, слѣдствіемъ чего въ свою очередь было и вполнѣ отрицательное отношеніе къ мѣщанству. Причины и слѣдствія здѣсь переставлены mutatis mutandis, но результаты одинаковы: „полярными" путями Герценъ и Михайловскій пришли къ одной и той же конечной точкѣ. Но не надо забывать, что анти-мѣщанство одного и индивидуализмъ другого стоятъ на общей почвѣ признанія человѣческой личности „выше общества, выше человѣчества" — и это роднитъ ихъ съ третьимъ величайшимъ русскимъ индивидуалистомъ, которому принадлежатъ эти слова, Бѣлинскимъ.

Михайловскаго называли „послѣднимъ народникомъ" — и онъ дѣйствительно былъ имъ. Догматическое и оптимистическое народ-

---

[1]) См. по этому вопросу статью *„А. И. Герценъ и Н. К. Михайловскій"* въ журналѣ „Вопросы Жизни" 1905 г., № 8.

ничество Герцена приняло въ его системѣ видъ народничества критическаго и пессимистическаго, какъ мы это видѣли выше; дальше идти было некуда—и произошло разложеніе народничества: появилось народничество „Недѣли", статьи Н. Ч(ервинскаго), увѣрявшія, что интеллигенція должна слѣдовать не только за интересами народа, но и за его мнѣніями; появились „почвенники" въ родѣ Достоевскаго, приглашавшіе интеллигенцію „постоять въ сторонкѣ" и подождать пока „мужикъ свое слово скажетъ"; появилось толстовство, это своеобразное вырожденіе народничества; появился, наконецъ, коранъ выродившагося народничества — безнадежныя по своей убогости „Основы народничества" Юзова-Каблица (1893 г.). Кое-что изъ указаннаго выше явилось одновременно съ критическимъ народничествомъ, а кое-что даже и раньше его (напр., „почвенное" ученіе), но для насъ здѣсь важна не хронологическая, а идеологическая точка зрѣнія, позволяющая признать всѣ эти теченія разложеніемъ и вырожденіемъ критическаго народничества. Въ слѣдующихъ главахъ мы еще остановимся на нѣкоторыхъ изъ этихъ теченій, теперь же мы хотѣли только подчеркнуть, что если не хронологически, то генетически Михайловскій дѣйствительно былъ послѣднимъ народникомъ, причемъ народничество его сказало свое послѣднее слово приблизительно ко времени смерти „Отечественныхъ Записокъ" (1884 г.). Дальнѣйшая его дѣятельность, особенно въ девяностыхъ годахъ, уже не является дальнѣйшимъ развитіемъ основныхъ началъ народничества; но во всякомъ случаѣ теперь же надо замѣтить, что, называя Михайловскаго „послѣднимъ народникомъ", мы хотимъ подчеркнуть этимъ отнюдь не смерть русскаго соціализма послѣ Михайловскаго, а только временную пріостановку его развитія въ теченіе двухъ десятилѣтій, послѣдовавшихъ за семидесятыми годами. И мы увидимъ, что въ началѣ XX вѣка „послѣдній народникъ" семидесятыхъ годовъ и ветеранъ русскаго соціализма подалъ руку молодому поколѣнію, вновь соединившемуся подъ знаменемъ Герцена, Чернышевскаго, Лаврова и Михайловскаго.

Объ этомъ рѣчь впереди; но уже теперь мы хотѣли бы выяснить наше отношеніе къ тому широкому міровоззрѣнію, съ которымъ мы до нѣкоторой степени ознакомились на предыдущихъ страницахъ. Отказываемся ли мы отъ этого наслѣдства? принимаемъ ли его цѣликомъ? — эти вопросы выяснятся въ заключительной главѣ лежащей передъ читателемъ книги; но и теперь уже мы можемъ указать на нѣкоторыя непріемлемыя въ настоящее время стороны міровоззрѣнія Михайловскаго и главнымъ образомъ на одну основную

съ нашей точки зрѣнія его ошибку, близко касающуюся вопроса объ индивидуализмѣ.

Приступая къ такой „частичной“ критикѣ, нельзя не отмѣтить прежде всего скудость философскаго багажа Михайловскаго: критическая философія была для него „метафизикой“. Онъ былъ позитивистомъ, хотя и не ортодоксальнымъ ученикомъ Конта (объ этомъ см. статью „Суздальцы и суздальская критика“, 1870 г.); по выраженію одного своего критика, Михайловскій всю свою жизнь сидѣлъ въ клѣткѣ позитивизма и терзался тоской по цѣльной и глубокой системѣ двуединой правды (П. Струве). Отсутствіе критической теоріи познанія неизбѣжно приводило Михайловскаго къ невозможности рѣшенія наиболѣе жгучихъ и важныхъ вопросовъ; мы видѣли это на критикѣ теоріи утилитаризма: самъ Михайловскій призналъ ея слабость, но онъ не могъ ничего внести отъ себя въ эту область, такъ какъ основные вопросы этики тѣсно связаны съ предварительнымъ рѣшеніемъ проблемъ гносеологіи, а послѣдней какъ разъ и не хватало Михайловскому. Онъ пытался иногда пополнить этотъ пробѣлъ; такъ, напримѣръ, въ „Письмахъ о правдѣ и неправдѣ“ онъ даетъ краткое изложеніе своей теоріи познанія, считая ее основой всякаго міровоззрѣнія. „...Прежде всего мы должны выяснить, какія границы положены нашему уму природой— заявляетъ онъ: — въ этомъ именно состоитъ то, что обыкновенно называется теоріей познаванія“ (IV, 460). Конечно, такое опредѣленіе теоріи познанія чрезвычайно узко и отдаетъ позитивизмомъ, но независимо отъ этого интересно посмотрѣть, каковы, по Михайловскому, основныя положенія такой теоріи познанія. Вотъ они: „человѣку доступна только относительная Правда... животное съ иною организацiей должно понимать вещи иначе.... человѣкъ добываетъ элементы Правды при помощи пяти чувствъ“, а будь у него ихъ больше или меньше, „Правда представлялась бы ему совсѣмъ иначе“... (Ibid.). Какъ видимъ, это все тотъ же субъективизмъ, съ другими сторонами котораго мы уже познакомились выше, но, конечно, это еще не гносеологія; Михайловскій напрасно разсчитывалъ въ этомъ случаѣ опереться на Канта, нѣкоторые теоретико-познавательные выводы котораго онъ излагаетъ въ перефразировкѣ окулистомъ Добровольскимъ психофизіологическихъ взглядовъ Гельмгольца! (см. III, 342 — 347). А между тѣмъ только съ помощью гносеологіи могъ бы онъ правильно поставить (не говоримъ уже— разрѣшить) тѣ вопросы, которые были основными въ его міровоззрѣніи, напримѣръ, вопросъ о Правдѣ, правдѣ-истинѣ и правдѣ-

справедливости. Что есть истина? Михайловскій видѣлъ неизбѣжность постановки этого вопроса и искалъ критерія истины, но со своимъ субъективизмомъ могъ придти только къ весьма скудному выводу — къ признанію относительности истины. Онъ отождествляетъ „истину“ съ „удовлетвореніемъ познавательной способности человѣка“ (III, 349), а такое опредѣленіе тождественно съ признаніемъ относительности истины, что̀ Михайловскій и указываетъ безъ обиняковъ: понятія, истинныя раньше, становятся ложными впослѣдствіи; они „*были* истинны, потому что удовлетворяли (познавательную способность человѣка), а теперь ложны, потому что не удовлетворяютъ“ (III, 352). Для *такихъ* истинъ критерій Михайловскаго вполнѣ умѣстенъ, но самъ онъ прекрасно понималъ, что есть еще *и другая* истина, та самая, о которой онъ говорилъ, „истина, если она остается истиной, конечно, все равно какъ вино, отъ старости только крѣпчаетъ“ („Литература и жизнь“, „Русское Богатство“ 1896 г., № 2). Итакъ, есть истина неостающаяся истиной и истина остающаяся таковой, истина субъективная и объективная, относительная и абсолютная (самъ Михайловскій замѣчаетъ, что относительная Правда *для человѣка* все-таки безусловна, см. IV, 461); но для этой объективной, безусловной истины Михайловскій не далъ и не могъ дать критерія, единственный путь для отысканія котораго указываетъ только критическая философія. Вслѣдствіе этого и его ученіе о правдѣ-истинѣ и правдѣ-справедливости виситъ въ воздухѣ между зенитомъ и надиромъ, какъ гробъ Магомета, ибо обоснованіе правдѣ-истинѣ даетъ гносеологія, а правдѣ-справедливости—этика, причемъ и та и другая имѣютъ корни въ основоположеніяхъ критической философіи; не имѣя этой точки опоры, ученіе Михайловскаго повисло въ пустомъ пространствѣ, несмотря на значительную долю заключенной въ немъ истины — и истины объективной. Но съ другой стороны, благодаря признанію относительности истины, Михайловскій могъ обойти трудную задачу примиренія категорій необходимости и справедливости, закономѣрности и свободы: эта величайшая метафизическая проблема обратилась у него въ практическую задачу, разрѣшимую безъ особенныхъ усилій. А именно: „истина“ — это детерминизмъ и закономѣрность историческаго процесса, „справедливость“ — нашъ общественный идеалъ; „истина“ очень рѣдко бываетъ одна—на то она и относительна, а въ „проклятыхъ вопросахъ“ всегда борятся нѣсколько истинъ (оттого эти вопросы и „проклятые“); „справедливость“ же для насъ можетъ быть только едина. Поэтому *надо всегда*

изъ двухъ истинъ выбирать ту, которая болѣе подходитъ къ нашему идеалу справедливости; конечно, если истина абсолютна, то она одна, и выбирать больше не изъ чего. Но въ томъ-то и дѣло, что главная трудность вопроса лежитъ въ примиреніи абсолютной истины съ идеалами справедливости; Михайловскій не рѣшалъ, а обходилъ этотъ вопросъ. Когда идеалъ совпадаетъ съ закономѣрностью, то правда-справедливость совпадаетъ съ правдой-истиной; чтобы устроить такое совпаденіе, Михайловскій произвольно расширялъ предѣлы правды-истины признаніемъ ея относительности: онъ выбиралъ подходящую ему изъ истинъ, смѣшивая это съ признаніемъ категоріи возможности и принципа свободы воли. Коротко говоря, ошибка Михайловскаго заключается по существу въ примѣненіи различныхъ масштабовъ къ категоріямъ необходимости и справедливости: правду-истину онъ мѣрилъ масштабомъ относительности, правду же справедливость считалъ абсолютной величиной. Между тѣмъ проблема эта гораздо труднѣе, чѣмъ казалось Михайловскому: какъ примирить правду-истину и правду-справедливость, когда обѣ онѣ—абсолютны? А такого примиренія настойчиво требуетъ человѣческое сознаніе; безъ примиренія этого ни одна философская система, ни одна соціологическая теорія не могутъ считаться жизнеспособными. Мы увидимъ, что ортодоксальный марксизмъ девяностыхъ годовъ впалъ въ діаметрально противоположную ошибку, считая правду-истину единой и абсолютной и совершенно отвергая неизбѣжность синтеза ея съ правдой-справедливостью, какъ съ правдой относительной и субъективной; быть можетъ, главнымъ образомъ вслѣдствіе этой односторонности теоріи девяностыхъ годовъ такъ скоро обмелѣли и разложились.

Такова, съ нашей точки зрѣнія, главная ошибка Михайловскаго, фатальный, неустранимый недостатокъ всего его міровоззрѣнія и міровоздѣйствія. Все громадное и стройное зданіе этого міровоззрѣнія стоитъ на неглубокомъ фундаментѣ позитивизма, оно построено на пескѣ; подвести подъ все это зданіе фундаментъ критической философіи — значитъ укрѣпить все зданіе и разрушить только незначительныя его надстройки. Повторяемъ еще разъ, что мы признаемъ и критическое народничество и субъективизмъ Михайловскаго въ высшей степени цѣнными и оригинальными построеніями русской мысли; и народничество и субъективизмъ мы считаемъ одними изъ самыхъ замѣчательныхъ и жизненныхъ міровоззрѣній, выработанныхъ русской интеллигенціей. Повторяемъ еще разъ также, что мы не боимся упрека въ пристрастіи къ народ-

ничеству: роль стараго народничества сыграна, и мы никого не зовемъ „назадъ къ Михайловскому!“ или „назадъ къ Герцену!“; но это не мѣшаетъ намъ признавать какъ въ народничествѣ Герцена, такъ и въ субъективизмѣ Михайловскаго цѣнное, жизненное зерно, способное дать плодъ и въ настоящее время. Въ чемъ заключается это цѣнное въ воззрѣніяхъ Михайловскаго—мы подчеркивали при разборѣ его системы и еще разъ выдѣлимъ въ резюмирующей, заключительной главѣ: но такое признаніе не мѣшаетъ, съ другой стороны, вѣрно оцѣнить и ошибки этой системы. Кардинальная ошибка — недостаточно глубокая философская обосновка всей этой цѣльной и гармоничной системы индивидуализма.

Эта глубокая философская обосновка была для Михайловскаго „метафизикой“, которой онъ чурался всю свою жизнь. Иначе и быть не могло: надо имѣть въ виду прежде всего, въ какую эпоху слагались взгляды Михайловскаго, а во-вторыхъ, надо помнить, что онъ понималъ подъ „метафизикой“. Первую свою статью Михайловскій напечаталъ въ 1860 г., а передъ широкой публикой дебютировалъ (въ „Отечественныхъ Запискахъ“) въ самомъ началѣ семидесятыхъ годовъ, такъ что міровоззрѣніе его сформировалось въ шестидесятыхъ годахъ, подъ вліяніемъ рѣзко-позитивнаго направленія Чернышевскаго, Писарева, Лаврова; однако, какъ мы уже замѣтили, несмотря на это, Михайловскій отнюдь не былъ ортодоксальнымъ позитивистомъ (см. его „Суздальцы и суздальская критика“). Это не мѣшало ему вполнѣ отрицательно относиться къ метафизикѣ, которая была для него съ одной стороны чѣмъ-то въ родѣ жупела, а съ другой стороны—врагомъ его индивидуализма: съ одной стороны, „метафизика“—это нѣчто туманное, безформенное, непонятное, шумиха словъ, не имѣющихъ реальнаго значенія,

Was in des Menschen Hirn nicht passt;
Für was drein geht und nicht drein geht,
Ein prächtig Wort zu Diensten steht;

съ другой стороны, метафизика—это высшая спеціализація, убивающая личность человѣка и превращающая его въ небольшой комокъ мозга, уродливо развитого. Метафизика есть результатъ сложной кооперацiи, общественнаго раздѣленія труда; метафизика—плодъ эксцентрическаго періода, а потому она является синонимомъ всего анти-индивидуалистичнаго (I, 103, 107, 153, 199, 954; ср. VI, 40—44; 239—243; 830—831 и др.); вслѣдствіе этого метафизика явно служитъ буржуазіи (III, 62—3), она настолько же анти-

индивидуалистична, какъ и теорія laissez faire (а по мнѣнію, существовавшему до Михайловскаго—ультра-индивидуалистична, см. III, 35—36, 53). Намъ нѣтъ необходимости подробно разбирать, въ чемъ ошибка Михайловскаго, такъ какъ она слишкомъ очевидна: въ основѣ его отрицательнаго отношенія къ метафизикѣ лежитъ догматическое предположеніе ея коренного расхожденія съ жизнью. Излишне было бы указывать на полную ошибочность такого положенія, но достаточно указать, что или заодно съ метафизикой должно считать такой же анти-индивидуалистичной и чистую науку, или, подобно наукѣ, метафизика также можетъ и должна служить жизни. Или—или: средняго третьяго термина здѣсь быть не можетъ; для насъ слишкомъ очевидно, что въ этомъ отношеніи между наукой и метафизикой нѣтъ ни малѣйшей разницы, что и та и другая одинаково должны и могутъ служить жизни и человѣку; профанъ, этотъ „человѣкъ по преимуществу“, этотъ „свѣдущій работникъ“ имѣетъ только право требовать, чтобы и метафизика, подобно наукѣ, помнила, что хотя вершина ея уходитъ въ небо, но корни ея—въ землѣ и подъ землей, что исходитъ она отъ реальной личности и не должна порывать связи съ нею.

Мы слегка коснулись главной ошибки Михайловскаго и основныхъ причинъ этой ошибки; въ ближайшей связи со всѣмъ этимъ стоитъ его вторая коренная ошибка, имѣющая для насъ особенное значеніе и интересъ, и которая была уже отмѣчена нами еще во Введеніи. Мы говоримъ о пониманіи Михайловскимъ термина „индивидуальность“. Дѣйствительно, что такое реальная личность? что такое индивидъ, индивидуальность? Михайловскій рѣшалъ эти вопросы исключительно съ біологической точки зрѣнія, между тѣмъ какъ при этомъ рѣшеніи необходимо опираться также и главнымъ образомъ на гносеологію; только изрѣдка онъ мелькомъ заглядывалъ и въ эту область, желая доказать, напримѣръ, что „содержаніе нашего *я* есть всегда исключительно эмпирическое“ (I, 113). Уже въ статьѣ „Что такое прогрессъ?“ Михайловскій слегка затронулъ вопросъ объ индивидуальности (I, 88—89), а годъ спустя посвятилъ этому вопросу особую статью „Органъ, недѣлимое, общество“ („Отечеств. Зап.“ 1870 г., № 12; также II, 326—358). „Что такое индивидуальность, индивидъ, недѣлимое?—спрашиваетъ онъ въ этой послѣдней статьѣ (II, 326), и подробно мотивируетъ отвѣтъ, данный еще въ первой работѣ; индивидуальность можно понимать въ двухъ различныхъ смыслахъ, говоритъ онъ: „чаще всего подъ индивидуальностью разумѣютъ совокупность чертъ, рѣзко выдви-

гающихъ извѣстную личность изъ среды окружающихъ ее людей. Индивидуальный значитъ здѣсь личный, особенный. Мы будемъ употреблять это выраженіе совершенно иначе, именно будемъ разумѣть подъ индивидуальностью человѣка совокупность *всѣхъ* чертъ, свойственныхъ человѣческому организму *вообще*" (I, 88—89). Отсюда не трудно видѣть, что Михайловскій обращаетъ свое главное вниманіе на *широту* человѣческой личности, на гармоничное отправленіе всѣхъ ея функцій; это все тотъ же индивидуалистическій критерій, который въ свое время выдвигался впередъ Герценомъ. Михайловскій увлекается идеаломъ „цѣлостной личности", „въ которой умственная и физическая стороны находились (бы) во взаимной гармоніи" (I, 34; ср. VI, 27; I, 167 и др.). Въ этой цѣлостности и гармоничности заключается все счастье человѣка—это Михайловскій, какъ мы знаемъ, доказывалъ въ статьѣ „Что такое счастье?" (см. особенно III, 189 и ср. I, 111: „мы полагаемъ, что счастье заключается въ индивидуальной цѣлостности"); и справедливость и истина лежатъ въ этихъ же предѣлахъ индивидуальной цѣлостности (I, 109). Итакъ, для Михайловскаго индивидуализмъ опредѣляется главнымъ образомъ *широтой*; отсюда понятно и его вполнѣ отрицательное отношеніе къ раздѣленію труда, къ спеціализаціи, какъ къ фактору съуживающему личность.

Но вотъ въ чемъ вопросъ: дѣйствительно ли это опредѣленіе индивидуальности такъ рѣзко противорѣчитъ другому, отрицаемому Михайловскимъ? Это другое опредѣленіе считаетъ индивидуальностью совокупность особыхъ свойствъ личности. Михайловскій полагалъ, что два эти опредѣленія діаметрально-противоположны, ибо „въ первомъ случаѣ рѣчь идетъ о личности, какъ о цѣломъ, о совокупности органовъ и отправленій, свойственныхъ виду homo sapiens въ данный историческій моментъ; во второмъ же имѣются въ виду индивидуальныя варьяціи типа, тѣ черты, которыми одинъ человѣкъ отличается отъ другихъ. Обѣ эти точки зрѣнія имѣютъ свой raison d'être, но разница между ними столь велика, что отвѣчать на вопросы, возникающіе на почвѣ первой, аргументами, почерпнутыми изъ района второй—не представляется никакой логической возможности" („Литература и жизнь"; „Русское Богатство" 1897 г., № 5). Это же Михайловскій говорилъ и четверть вѣка ранѣе, указывая, что „индивидуальность есть... одно изъ понятій, допускающихъ различные каламбуры" и что невозможно согласовать два указанныя выше опредѣленія индивидуальности: „удивительно—прибавляетъ онъ далѣе,—какимъ образомъ Гумбольдтъ и Милль находятъ возмож-

нымъ достигнуть гармоническаго развитія *всѣхъ* силъ и способностей человѣка въ *одно* цѣлое посредствомъ размѣщенія этихъ силъ по *множеству* индивидовъ" (I, 269—270).

А между тѣмъ это вовсе не удивительно и въ данномъ случаѣ Михайловскій правъ только формально и неправъ по существу. Дѣйствительно, оба указанныя опредѣленія индивидуальности различны, но не противоположны, и Михайловскій нигдѣ не доказалъ, что наличность индивидуальныхъ варьяцій *необходимо должна* отрицательно повлiять на совокупность всѣхъ другихъ функцій человѣка: это догматическое, недоказанное положеніе; что она *можетъ* такъ повлiять—это другой вопросъ. Одно опредѣленіе индивидуальности требуетъ отъ нея *широты*, другое требуетъ *глубины*—это видѣлъ самъ Михайловскій (см. указанную выше статью въ „Русскомъ Богатствѣ" 1897 г., № 5), но онъ полагалъ, что, выигрывая въ глубинѣ, мы неизбѣжно проигрываемъ въ широтѣ и наоборотъ, а потому и выбиралъ изъ двухъ золъ меньшее; онъ предпочиталъ высокій типъ развитія, т.-е. широту, высокой степени развитія, т.-е. глубинѣ. А между тѣмъ между широтой и глубиной личности не только нѣтъ логической непримиримости, но даже существуетъ и должна существовать необходимая связь; самый индивидуализмъ есть совокупность широты и глубины въ личности. Какъ это возможно? На этотъ вопросъ уже отвѣтилъ Герценъ—мы видѣли какъ; но что̀ интереснѣе всего—самъ Михайловскій implicite далъ вполнѣ вѣрный отвѣтъ, нимало того не подозрѣвая. Дѣйствительно, что̀ такое профанъ? Это „человѣкъ по преимуществу" и въ то же время „свѣдущій работникъ", который хотя и „приспособился къ извѣстной спеціальной профессіи" (а слѣдовательно и разрабатываетъ ее въ глубину, одновременно развиваясь въ глубину и самъ), но который одновременно съ этимъ широкъ и гармониченъ, которому ничто человѣческое не чуждо (III, 423). Однимъ словомъ, развитіе личности въ глубину вполнѣ законно, разъ только не отброшенъ въ сторону критерій широты; и самъ Михайловскій въ другомъ мѣстѣ выражаетъ эту мысль почти буквально этими же словами: „имѣйте только въ виду,—говоритъ онъ,—что благо человѣка есть его цѣлостность, гармонія отправленій...; имѣйте это въ виду и беритесь за какую угодно работу"... (I, 109). Такимъ образомъ самъ Михайловскій, не сознавая того, вскрылъ коренную ошибку своего міровоззрѣнія—*убѣжденіе въ обратной пропорціональности широты и глубины человѣческой индивидуальности*: впасть же въ эту ошибку онъ могъ только вслѣдствіе недостаточной философской обосновки

какъ всѣхъ своихъ взглядовъ, такъ и своего опредѣленія индивидуальности. Мы увидимъ, что въ девяностыхъ годахъ ортодоксальный марксизмъ впалъ въ діаметрально-противоположную ошибку, признавая главное значеніе только за глубиной и совершенно игнорируя широту личности; истина, какъ это часто бываетъ, лежала посрединѣ этихъ двухъ крайностей.

Но разъ это такъ, разъ широта не есть единственное требованіе индивидуальности, разъ возможно соединить гармоничное развитіе всѣхъ функцій человѣческой дѣятельности съ особеннымъ развитіемъ одной или нѣсколькихъ изъ нихъ, разъ все это такъ, то цѣлый рядъ взглядовъ Михайловскаго оказывается висящимъ въ воздухѣ, и прежде всего—его взгляды на раздѣленіе труда, а значитъ и его теорія прогресса. Сложная кооперація вовсе не необходимо ведетъ къ подавленію личности, хотя и можетъ повести къ нему: борьбу надо вести не противъ принципа раздѣленія труда, а противъ злоупотребленій этимъ принципомъ. Другими словами, вопросъ о раздѣленіи труда надо поставить какъ разъ обратно способу его постановки Чернышевскимъ, о которомъ у насъ шла рѣчь въ І-ой главѣ. (Кстати замѣтить, что Михайловскій не различалъ общественнаго, экономическаго и техническаго раздѣленія труда; о послѣднемъ см. только VI, 410 и указанную выше статью въ № 5 „Русскаго Богатства" за 1897 г.). Общественное раздѣленіе труда казалось Михайловскому „возмутительнымъ и несправедливымъ" потому, что при немъ „рабочій только работаетъ, землепашецъ только землю пашетъ, мыслитель только мыслитъ" и т. д. (VI, 410); однимъ словомъ, человѣкъ превращается въ „палецъ отъ ноги" общества и послѣднее развивается по органическому типу. Гдѣ Михайловскій видѣлъ такое общество? Развѣ не было передъ его глазами яснаго примѣра хотя бы Германіи (чтобы не говорить о Россіи, развивающейся, якобы, по „надъ-органическому" типу), въ которой рабочій не только работаетъ, но и борется за свою индивидуальность, за свои права, за знаменитое требованіе „трехъ восьмерокъ" (8 ч. сна, 8 ч. работы, 8 ч. отдыха), который, слѣдовательно, мыслитъ и живетъ широкой жизнью политической борьбы. Если же и въ Германіи до сихъ поръ возможенъ рабочій день въ 12—13 часовъ, то отсюда слѣдуетъ необходимость бороться съ этой ненормальностью, съ этимъ подавленіемъ личности, что и дѣлаетъ передовая часть нѣмецкой интеллигенціи; рѣшеніе же Михайловскаго („долой общественное и экономическое раздѣленіе труда!") не рѣшаетъ вопросъ, а только обходитъ его практически; теоретическое же рѣшеніе также невѣрно

по указаннымъ выше причинамъ. Мы считаемъ общественное раздѣленіе труда, вполнѣ несогласно съ Михайловскимъ, величайшимъ факторомъ, способствующимъ углубленію человѣческой личности ad majorem gloriam индивидуализма; во имя индивидуализма и блага реальной личности мы считаемъ необходимой борьбу не съ принципомъ общественнаго раздѣленія труда, а съ узкимъ, несправедливымъ и возмутительнымъ примѣненіемъ этого принципа.

Отсюда ясно, что формула прогресса Михайловскаго является для насъ непріемлемой во всей своей полнотѣ. Было время, когда П. Лавровъ, возражая Михайловскому на его формулу прогресса, удивлялся, что послѣдній, одинъ изъ основателей субъективизма, даетъ объективную формулу прогресса, даетъ даже объективныя нормы для нравственности и справедливости („Отечественныя Записки", 1870 г. № 2; П. Лавровъ, „Формула прогресса г. Михайловскаго", стр. 232). Теперь мы не можемъ принять формулу Михайловскаго по противоположной причинѣ, а именно потому, что формула эта представляетъ субъективную норму практической дѣятельности, а не дѣйствительный законъ прогресса; болѣе того, мы не можемъ принять ее во всей ея полнотѣ даже какъ субъективную норму. Мы принимаемъ ту ея часть, которая устанавливаетъ необходимость широты индивидуума („прогрессъ есть постепенное приближеніе къ цѣлостности недѣлимыхъ, къ возможно полному и всестороннему раздѣленію труда между органами"...), и отрицаемъ ту часть, которая ставитъ преграду углубленію индивидуальности („...и къ возможно меньшему раздѣленію труда между людьми"). Согласно сказанному выше, мы не видимъ неизбѣжной связи между раздѣленіемъ труда и отсутствіемъ цѣлостности у индивидовъ, не видимъ обратной пропорціональности между широтой и глубиной личности; прогрессомъ мы считаемъ постепенный ростъ индивидуальности въ широту и глубину, т.-е. одновременное стремленіе къ гармоническому отправленію всѣхъ внутреннихъ и внѣшнихъ функцій и къ наибольшему общественному раздѣленію труда. Это опредѣленіе также является субъективной нормой, но оно вполнѣ совпадаетъ и съ объективнымъ закономъ; въ то же время оно индивидуалистичнѣе формулы Михайловскаго, такъ какъ шире и глубже смотритъ на человѣческую личность.

Послѣ всего этого ясно, что разница между эволюціей и прогрессомъ, органическимъ и надъ-органическимъ типами развитія является вполнѣ миѳической: особаго надъ-органическаго пути развитія нѣтъ и быть не можетъ, а „органическій" путь развитія да-

леко не такъ страшенъ, какъ его рисовалъ Михайловскій. Раздѣленіе труда можетъ, но не должно (müssen) обратить человѣка въ „палецъ отъ ноги“ общества, и бороться надо только съ этой возможностью, а не съ самимъ принципомъ; уничтожить же общественное раздѣленіе труда, т.-е. повести общество по „надъ-органическому“ пути, къ счастью, невозможно: къ счастью, потому что это раздѣленіе является громаднымъ шагомъ впередъ ко благу реальной личности, а не абстрактнаго человѣка, громаднымъ шагомъ впередъ по пути индивидуализма. Борьба съ принципомъ общественнаго раздѣленія труда есть съ одной стороны вполнѣ безнадежная попытка, пробиваніе стѣны лбомъ, а съ другой стороны она является выплескиваніемъ изъ ванны ребенка вмѣстѣ съ грязной водой: мы уже отмѣтили, что борьба должна вестись не противъ самого принципа, глубоко индивидуалистичнаго и прогрессивнаго по существу, а противъ примѣненій этого принципа, несправедливыхъ и возмутительныхъ. „Органическій“ путь развитія тутъ ни при чемъ. Къ тому же, сама эта терминологія является весьма мало удачной и сложившейся, какъ мы указывали, подъ вліяніемъ органической теоріи; въ дѣйствительности нѣтъ ни органическаго, ни надъ-органическаго типа развитія, а есть только одинъ „соціологическій“ типъ и путь. Кстати замѣтить, теорія „типовъ“ и „степеней“ развитія послѣ всего сказаннаго выше получаетъ совершенно иную окраску, чѣмъ у Михайловскаго: не трудно видѣть, что „типъ“ и „степень“ развитія вполнѣ соотвѣтствуютъ тому, что мы выше называли широтой и глубиной развитія индивидуальности; разъ мы признаемъ возможность одновременнаго развитія по широтѣ и глубинѣ, то этимъ самымъ сводится на нѣтъ обратная пропорціональность между типомъ и степенью, предполагавшаяся Михайловскимъ. Могутъ быть случаи, когда развитіе по степени отрицательно отражается на типѣ развитія, но опять-таки и здѣсь надо бороться съ примѣненіемъ принципа, а не съ самимъ принципомъ. Основной принципъ Михайловскаго, по которому общественное раздѣленіе труда діаметрально-противоположно раздѣленію труда физіологическому, вѣренъ только въ частныхъ случаяхъ, но далеко не является всеобщимъ; физіологическое раздѣленіе труда (широта) и общественное раздѣленіе труда (глубина) отнюдь не противорѣчатъ другъ другу такъ непреложно, какъ это полагалъ Михайловскій. Но если даже временно устранить изъ разсмотрѣнія вопросъ о глубинѣ, а разсматривать только широту индивида, то и тогда степень и типъ развитія немного принесутъ намъ пользы. Мы знаемъ, напримѣръ, что, согласно Михай-

ловскому, гермафродитъ (напр., асцидіи) по типу развитія выше человѣка; здѣсь несомнѣнное недоразумѣніе. „Типъ“ подобно „индивидуальности“, по Михайловскому, есть *сумма* отдѣльныхъ, опредѣленныхъ свойствъ и чертъ, а не *одно* какое-нибудь изъ нихъ; поэтому, утверждая, что асцидіи выше человѣка по типу развитія, надо доказать, что во всѣхъ свойствахъ, кромѣ гермафродитизма, асцидіи и человѣкъ равны; тогда дѣйствительно асцидіи выше по типу развитія, такъ какъ $a + b + c + \ldots + 2x > a + b + c + \ldots + x$ (ибо типъ выражается суммой свойствъ). Но очевидно, что ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть этого равенства свойствъ $a = a$, $b = b$ и т. д., а слѣдовательно выраженіе „выше по типу развитія“ вполнѣ невѣрно въ общемъ смыслѣ и должно всегда сопровождаться оговоркой, указаніемъ на то свойство, къ которому относится терминъ „выше“. Такъ, напримѣръ, асцидіи выше человѣка по типу развитія исключительно въ области половой жизни, да и то „выше“ въ весьма условномъ смыслѣ; другими словами—*одно* свойство асцидій выше *одного* свойства человѣка; послѣ такой оговорки вся теорія типовъ, какъ суммы свойствъ, сходитъ на нѣтъ. Область этого одного свойства можетъ быть весьма велика, но это замѣчаніе не спасаетъ всей теоріи. Другой примѣръ: мужикъ по типу развитія выше интеллигента (вспомнимъ знаменитое сравненіе крестьянскаго мальчика Ѳедьки съ Фаустомъ); чтобы доказать это, Михайловскій высаживаетъ на необитаемый островъ интеллигента и мужика, причемъ послѣдній оказывается болѣе приспособленнымъ. Невольно вспоминается сказка Салтыкова о томъ, какъ мужикъ на необитаемомъ островѣ двухъ генераловъ прокормилъ,—но вѣдь щедринскіе генералы отнюдь не принадлежали къ интеллигенціи, а были только дѣйствительными статскими совѣтниками; во-вторыхъ же, Михайловскій самъ указываетъ, что на необитаемомъ островѣ и мужику безъ интеллигента и интеллигенту безъ мужика было бы плохо (III, 416): необходимо соединеніе умственнаго и физическаго труда.

Но все это мелочи; достаточно возвратиться къ положенію, что степень и типъ, глубина и широта, общественное и физіологическое раздѣленіе труда вполнѣ совмѣстимы другъ съ другомъ. А разъ это такъ, то совершенно видоизмѣняется и обликъ теоріи борьбы за индивидуальность. Мы показали выше, что, согласно Михайловскому, борьба за индивидуальность между личностью и обществомъ можетъ имѣть мѣсто только при органическомъ типѣ развитія общества, т.-е. при господствѣ общественнаго раздѣленія труда, которое превращаетъ человѣка въ „палецъ отъ ноги“ подавляющаго его общества:

тогда человѣкъ борется за свою индивидуальность, также какъ общество за свою, ибо процессы дифференцированія двухъ сосѣднихъ ступеней индивидуальности (личности и общества) необходимо враждебны другъ другу (I, 504). Но только-что мы указали на необоснозанность отрицательнаго отношенія Михайловскаго къ принципу общественнаго раздѣленія труда, на миѳичность „органическаго“ пути развитія; отсюда слѣдуетъ, что и діаметральная противоположность интересовъ личности и общества не соотвѣтствуетъ дѣйствительности. И личность, и общество (какъ комплексъ личностей) заинтересованы въ равной мѣрѣ развитіемъ общественнаго раздѣленія труда, такъ какъ оно знаменуетъ собою возможность глубины для личности и широты для общества. Вполнѣ противоположно Михайловскому мы признаемъ, что между широтой и глубиной индивидуальности существуетъ не обратная, а прямая пропорціональность, ярко характеризующая собою индивидуализмъ. Чѣмъ глубже становится личность, тѣмъ ярче она выражается, тѣмъ богаче качественно ея содержаніе; ей остается только вмѣстить въ себя и всю громадную количественно широту этого содержанія. Это „только“ и есть камень преткновенія, но и Герценъ и самъ Михайловскій указали, какъ обойти его—мы это уже видѣли выше: дилетантъ и профанъ должны быть одновременно и „свѣдущими работниками“ и „людьми по преимуществу“, т.-е. совмѣщать въ себѣ и глубину и широту. Конечно, на ряду съ ними вѣчно будутъ существовать узкіе спеціалисты, жрецы и ремесленники науки и искусства; но всѣ они не что иное какъ жертвы вечернія, обреченныя собственной волей на закланіе въ пользу насъ, профановъ. Имъ не приходится бороться за свою индивидуальность съ обществомъ, такъ какъ они вполнѣ удовлетворены своей глубиной, находятъ въ ней неисчерпаемый родникъ наслажденій и съ высоты своего узкаго величія смотрятъ на жизнь, на людей, на человѣчество—и да благо имъ будетъ! Но и профанамъ не приходится бороться за свою индивидуальность, такъ какъ профаны суть люди, совмѣщающіе глубину личности съ ея широтой, а эти же интересы лежатъ и въ стремленіяхъ общества. Борьба за индивидуальность есть не только метафора, какъ предполагалъ Михайловскій, но и совершенный миѳъ, такъ какъ нельзя назвать борьбой то взаимодѣйствіе, которое происходитъ между личностью и обществомъ. Личность и общество безпрерывно взаимно реагируютъ; вся исторія человѣчества есть не что иное, какъ взаимное треніе между обществомъ и личностью, по выраженію Вл. Соловьева; но отсюда до борьбы личности съ обще-

ствомъ (борьбы въ смыслѣ Михайловскаго) какъ до звѣзды небесной далеко. Теорія борьбы за индивидуальность строго логически должна привести къ ультра-индивидуализму, къ своеобразному теоретическому анархизму, и въ этомъ анархизмѣ многіе обвиняли Михайловскаго—и реакціонеры изъ катковскихъ газетъ и соціалъ-демократы изъ марксистскихъ журналовъ; обвиненіе, конечно, неосновательное. Несмотря на свою теорію борьбы за индивидуальность Михайловскій былъ, какъ мы уже знаемъ, яркимъ общественникомъ; онъ понималъ, что реальная личность всѣмъ обязана обществу, что ультра-индивидуализмъ самъ себѣ роетъ яму, что личность оторванная отъ общества обречена на погибель; такимъ образомъ Михайловскаго скорѣе можно упрекать въ недостаточной послѣдовательности, чѣмъ въ теоретическомъ анархизмѣ, къ слову сказать, строго имъ осужденномъ.

Итакъ, мы не можемъ принять то полное и изящное рѣшеніе проблемы индивидуализма, которое съ такой силой выставилъ впередъ Михайловскій; причину этого мы старались выяснить выше. *Индивидуализмъ Михайловскаго былъ одностороннимъ, требующимъ отъ личности только широты и игнорирующимъ ея глубину;* такой индивидуализмъ не могъ быть окончательнымъ рѣшеніемъ вопроса. Мы не менѣе сильно, чѣмъ Михайловскій, настаиваемъ на требованіи широты личности, но примѣненіе одного этого требованія привело бы къ общей безцвѣтной и тоскливой эгалитарности, т.-е. къ тому самому мѣщанству, которое такъ ненавидѣлъ Михайловскій; поэтому мы требуемъ еще и глубины личности, индивидуальныхъ варіацій, которыми только и красна жизнь. Михайловскій желалъ изъ двухъ золъ выбрать меньшее и пожертвовать глубиной широтѣ. Дѣйствительно, это меньшее изъ золъ, такъ какъ ужъ *если* необходимъ выборъ, то очевидно лучше широкое пользованіе всѣми физическими и умственными функціями, чѣмъ самоумерщвленіе въ глубинахъ спеціализаціи, лучше быть дилетантомъ, чѣмъ буддистомъ; но въ данномъ случаѣ никакое „если“ не имѣетъ мѣста, ибо, какъ мы уже указали, мнѣніе, что глубина и широта находятся въ обратно пропорціональной зависимости, было фатальной и основной ошибкой Михайловскаго. Отстаивая широту личности, онъ неизмѣнно испытывалъ „pavor profundi“ (боязнь глубины) — это было его постоянной и неизлѣчимой болѣзнью...

Это намъ все объясняетъ въ его изящномъ и гармоническомъ міровоззрѣніи—и его отношеніе къ „метафизикѣ“, и его полнѣйшее равнодушіе къ Правдѣ-красотѣ (объ этомъ мы еще будемъ имѣть

случай говорить въ одной изъ слѣдующихъ главъ), и совершенное отсутствіе гносеологическаго фундамента во всѣхъ его построеніяхъ; но все это, съ другой стороны, нисколько не мѣшаетъ намъ признавать громадное значеніе за этимъ замѣчательно широкимъ міровоззрѣніемъ, блестяще разрѣшившимъ въ одинъ гармоническій аккордъ всѣ диссонансы анти-индивидуализма и индивидуализма эпохи шестидесятыхъ годовъ. Многія изъ положеній Михайловскаго непріемлемы въ настоящее время—мы это уже отчасти видѣли, многія требуютъ переработки и обоснованія, многія же и до сихъ поръ сохранили свою цѣнность: во всякомъ случаѣ весь XIX-ый вѣкъ не далъ болѣе цѣльнаго и цѣннаго рѣшенія проблемы соціологическаго индивидуализма, чѣмъ то, съ которымъ мы встрѣтились у Михайловскаго. Если это рѣшеніе и не удовлетворяетъ насъ, то оно даетъ богатый матеріалъ для критическаго изслѣдованія индивидуалистической проблемы и показываетъ, какимъ широкимъ индивидуалистомъ былъ этотъ замѣчательный наслѣдникъ Бѣлинскаго и Герцена. Это три неразъединимыхъ имени. Въ области живого творчества, въ царствѣ яркой поэзіи мы видѣли великій тріумвиратъ Пушкина, Гоголя и Лермонтова, видѣли ясный и гармоническій индивидуализмъ Пушкина, рѣзкое анти-мѣщанство Гоголя, неистовый индивидуализмъ Лермонтова. Въ сферѣ критической мысли, въ области созиданія міровоззрѣній мы имѣемъ такой же тріумвиратъ, развивавшійся въ обратномъ порядкѣ: передъ нами проходитъ „неистовый Виссаріонъ“, со своимъ неистовымъ индивидуализмомъ третьяго періода жизни, далѣе Герценъ, проклинающій мѣщанство во всѣхъ его проявленіяхъ, и наконецъ Михайловскій, со своимъ яснымъ, стройнымъ и гармоническимъ индивидуализмомъ. Критическая мысль прошла въ обратномъ порядкѣ всѣ фазисы индивидуализма и безпредѣльно расширяла его горизонты. Идти дальше въ ширь было некуда, и русская мысль только послѣ четвертьвѣкового промежутка стала въ началѣ XX-го вѣка идти вглубь индивидуализма; восьмидесятые и девяностые годы въ этомъ отношеніи безплодно стояли на одномъ мѣстѣ и даже нѣсколько отодвинулись назадъ. Но движеніе назадъ часто выигрываетъ мѣсто для разбѣга; такъ было и въ этомъ случаѣ, какъ это мы увидимъ. Какъ бы то ни было, но соціологическій индивидуализмъ Михайловскаго закончилъ собой XIX-ый вѣкъ: никто въ этой области не пошелъ дальше его: въ сферѣ художественнаго творчества одновременно съ нимъ дѣйствовали такіе титаны индивидуализма, какъ Достоевскій и Л. Толстой, въ сферѣ критической мысли онъ самъ былъ титаномъ индивидуализма и ему

не съ кѣмъ было „помѣряться главами“ въ семидесятые и восьмидесятые годы. Девяностые годы попытались его развѣнчать, но попытка оказалась тщетной, а въ преддверіи XX-го вѣка неоидеалистическое теченіе снова вернулось къ соціологическому индивидуализму Михайловскаго, обосновавъ его на фундаментѣ индивидуализма этическаго; это новое теченіе воздало должное и Михайловскому. Во всякомъ случаѣ, въ исторіи эволюціи русской мысли и индивидуализма Михайловскій занимаетъ одно изъ самыхъ видныхъ мѣстъ на ряду съ Бѣлинскимъ, Герценомъ и знаменитыми критиками-публицистами шестидесятыхъ годовъ.

На предыдущихъ страницахъ достаточно выяснена связь между величайшими представителями русскаго соціализма; здѣсь же необходимо обратить особенное вниманіе на то, что Михайловскій кое въ чемъ сдѣлалъ шагъ отъ Чернышевскаго назадъ къ Герцену; онъ пытался своимъ разграниченіемъ эволюціи и прогресса, органическаго и надъ-органическаго пути развитія подвести научный фундаментъ подъ знаменитое герценовское положеніе о мѣщанскомъ пути развитія Европы и анти-мѣщанскомъ—Россіи. Это было пониманіе особаго *пути*, какъ особаго *типа* развитія: положеніе, съ которымъ особенно боролся Чернышевскій. На этомъ пунктѣ народничество во главѣ съ Михайловскимъ было наголову разбито русскимъ марксизмомъ девяностыхъ годовъ, и молодое народничество начала XX-го вѣка вернулось къ незыблемой точкѣ зрѣнія Чернышевскаго.

Заканчиваемъ наше знакомство съ Михайловскимъ возвращеніемъ къ главному пункту — къ тому радикальному рѣшенію проблемы индивидуализма, которое далъ Михайловскій; посмотримъ, насколько самъ онъ считалъ такое рѣшеніе удовлетворительнымъ. Въ семидесятыхъ годахъ онъ очевидно считалъ, что имъ найдено окончательное рѣшеніе задачи, по крайней мѣрѣ теоретическое; въ восьмидесятыхъ годахъ у него начинаютъ проскальзывать нотки сомнѣнія, достигающія полной опредѣленности къ девяностымъ годамъ: онъ увидѣлъ, что проблема индивидуализма имъ не разрѣшена, а только уяснена и рѣзко поставлена. Въ концѣ девяностыхъ годовъ онъ съ полной ясностью опредѣлилъ свое отношеніе къ этой проблемѣ, коснувшись мимоходомъ одной появившейся тогда книги, въ которой было высказано мнѣніе, что индивидуализмъ идетъ на убыль, что задача синтеза личности и общества теоретически рѣшена. Понимая подъ индивидуализмомъ „противопоставленіе одинокой личности всѣмъ кристаллизованнымъ общественнымъ формамъ“, Михайловскій утверждаетъ противное: индивидуализмъ, по его сло-

вамъ, это задача всего XIX-го вѣка, въ концѣ котораго онъ, Михайловскій, пришелъ къ убѣжденію, что, несмотря на всевозможныя рѣшенія (а въ томъ числѣ и его собственное), все-таки „задача вѣка не рѣшена, тяжба личности и общества не кончена“ („Литература и жизнь“; „Русское Богатство“ 1899 г., № 4).

И въ этомъ онъ былъ правъ. Проблема индивидуализма дѣйствительно не была рѣшена, хотя Михайловскій и много сдѣлалъ для ея рѣшенія. Разрѣшима ли она вообще?—Это мы еще увидимъ. Но Михайловскимъ она не могла быть разрѣшена уже по одному тому, что онъ обратилъ свое вниманіе только на одну сторону вопроса: его индивидуализмъ—соціологическій и соціальный, а этическій индивидуализмъ почти не былъ имъ затронутъ. Правда, онъ стремился ввести этику въ соціологію, онъ основывалъ все свое міровоззрѣніе на принципѣ примата личности, но его неглубокое философское обоснованіе и его утилитаристическое пониманіе этики не позволили ему не то что разрѣшить, но и правильно поставить проблему сущаго и должнаго. Михайловскій съумѣлъ избавить свое міровоззрѣніе отъ коренного противорѣчія эпохи шестидесятыхъ годовъ—отъ сталкиванія лбами соціологическаго и этическаго индивидуализма; онъ красочно и рельефно построилъ систему соціологическаго индивидуализма, базируясь на индивидуализмѣ этическомъ; но онъ не могъ изъ-за своего позитивнаго утилитаризма „взглянуть въ корень“ вещей и такъ глубоко поставить и понять проблему этическаго индивидуализма, какъ это сдѣлали въ то же время Толстой и Достоевскій.

ГЛАВА IV.

Толстой и Достоевскій.

(Апогей этическаго индивидуализма).

Взаимоотношеніе Михайловскаго съ одной стороны, Толстого и Достоевскаго — съ другой можетъ быть сопоставлено съ взаимоотношеніемъ западничества къ славянофильству: соціологическій индивидуализмъ былъ характеренъ для перваго, этическій индивидуализмъ—для второго. Точно такъ же соціологическій индивидуализмъ характеризуетъ собою, какъ мы только-что видѣли, міровоззрѣніе Михайловскаго; мы увидимъ сейчасъ, что этическій индивидуализмъ заполняетъ собою все міровоззрѣніе и Толстого и Достоевскаго. Міровоззрѣнія эти являются такимъ образомъ взаимно-дополнительными; логика мысли у Михайловскаго и логика образовъ у Толстого и Достоевскаго является рѣшеніемъ съ двухъ сторонъ одной и той же проблемы индивидуализма.

Такимъ раздѣленіемъ мы выставляемъ на видъ только главныя черты изучаемыхъ нами воззрѣній; мы видѣли у Михайловскаго не только соціологическій, но и яркій этическій индивидуализмъ, мы увидимъ у Толстого и Достоевскаго индивидуализмъ не только этическій, но и соціологическій. Но въ исторіи русской общественной мысли намъ нужно оттѣнить прежде всего наиболѣе характерныя черты развивающейся нити русскаго самосознанія.

„Великіе люди не съ неба сваливаются на землю, а изъ земли растутъ къ небесамъ“,—слышали мы отъ Михайловскаго. Толстой и Достоевскій оба были „семидесятниками“, хотя творчество такихъ людей разбиваетъ не только рамки десятилѣтій, но и границы столѣтій. Однако не надо забывать и того, что есть Гете творецъ

вѣчно-юнаго „Фауста“ и есть Гете авторъ мѣщанской поэмы „Германъ и Доротея“, есть Шекспиръ создатель вѣчныхъ типовъ Лира, Гамлета, Отелло и есть Шекспиръ авторъ посредственныхъ сонетовъ: первые стоятъ выше пространства и времени, вторые принадлежатъ опредѣленному мѣсту и узко ограниченной эпохѣ. Такъ и въ нашемъ случаѣ: есть міровые геніи Достоевскій и Толстой, творцы и создатели безсмертныхъ художественныхъ образовъ и этическихъ системъ, а есть кромѣ того Достоевскій и Толстой — россійскіе семидесятники, эпигоны народничества, тѣсно связанные съ запросами своей эпохи, своего народа. Остановимся сначала на этихъ простыхъ смертныхъ, чтобы потомъ перейти къ безсмертнымъ сторонамъ ихъ дѣятельности.

Толстой — кающійся дворянинъ, Достоевскій — разночинецъ: вотъ краткая формула, предложенная еще Михайловскимъ для объясненія нѣкоторыхъ основныхъ чертъ разбираемыхъ писателей, — формула, съ восторгомъ принятая впослѣдствіи, въ девяностыхъ годахъ, критиками изъ лагеря ортодоксальныхъ марксистовъ (см. Михайловскій, III, 496—509 и др.). Въ этой формулѣ, какъ схемѣ, лежитъ большая доля относительной истины; руководствуясь ею, уже a priori можно оттѣнить двѣ-три интересныя для насъ черты міровоззрѣнія Достоевскаго и Толстого. Мы помнимъ, что кающіеся дворяне были представителями анти-индивидуалистической идеологіи уязвленной совѣсти, примата соціальнаго надъ политическимъ и индивидуальнымъ—и мы увидимъ у Толстого семидесятыхъ годовъ крайній соціологическій анти-индивидуализмъ; мы знаемъ, что разночинцы исповѣдывали ультра-индивидуалистическую идеологію возмущенной чести, приматъ индивидуальнаго и политическаго надъ соціальнымъ—и мы найдемъ у Достоевскаго яркій индивидуализмъ. Поскольку это вѣрно — вѣрна и вышеприведенная формула, какъ схема; однако, никакая формула не можетъ покрыть собою живого человѣка—это надо постоянно имѣть въ виду; исключительно слѣпой вѣрой въ этикетки можно объяснить себѣ то противорѣчіе, въ которое впадаютъ критики, пытающіеся разобраться въ постановкѣ и рѣшеніи проблемы индивидуализма у Достоевскаго и Толстого. Такъ, напримѣръ, одни утверждаютъ, что Толстой — „чистый индивидуалистъ до мозга костей“, въ то время какъ Достоевскій является типичнымъ анти-индивидуалистомъ, котораго „свобода и самосовершенствованіе личности мало заботятъ (!!). Личность по его ученію должна лишь смириться и принести себя въ жертву отечеству“ (см. „Исторію новѣйшей русской литературы“ г. Скабичевскаго.

стр. 165—166); другіе въ то же самое время находятъ у Достоевскаго „рѣшительный индивидуализмъ“, а у Толстого — отрицаніе личной воли и самоподчиненіе личности обществу (см. „Минувшій вѣкъ“, г. Морозова, стр. 221)...

Не придавая особаго значенія какимъ бы то ни было формуламъ, попробуемъ непосредственно разобраться въ основныхъ чертахъ, связующихъ Достоевскаго и Толстого съ теченіями семидесятыхъ годовъ: познакомимся съ почвенной теоріей Достоевскаго и съ народничествомъ Толстого въ семидесятыхъ и второй половинѣ шестидесятыхъ годовъ. Оба они были народниками того или иного оттѣнка и оба были далеки отъ народничества критическаго.

Достоевскій въ началѣ шестидесятыхъ годовъ пришелъ къ убѣжденію, что и западничество и славянофильство уже не могутъ удовлетворять постоянно растущимъ запросамъ развивающейся мысли; онъ желалъ синтезировать оба эти направленія и пытался сдѣлать это въ своемъ журналѣ „Время“ (1861—1864). Сразу приходится сказать, что попытка эта была крайне неудачной: чтобы синтезировать враждебныя теченія сороковыхъ годовъ, нужна была критическая проницательность Герцена, твердая научная основа Чернышевскаго, выдающаяся синтетическая способность Михайловскаго; ни тѣмъ, ни другимъ, ни третьимъ Достоевскій не обладалъ. О чемъ изо дня въ день твердили „почвенники“ — Достоевскій, Григорьевъ, Страховъ и др.? въ чемъ заключалась ихъ проповѣдь? Это было смутное, тягучее, неопредѣленное воззрѣніе, не выдерживающее критики, какъ общественная программа, а между тѣмъ Достоевскій упорно держался за него до послѣднихъ дней своей жизни. Когда Михайловскій однажды наголову разбилъ это воззрѣніе (въ „Отечественныхъ Запискахъ“ 1873 г.), то Достоевскій признался, что статья Михайловскаго была для него въ нѣкоторомъ смыслѣ „какъ бы новымъ откровеніемъ“ и что объ этой статьѣ „когда-нибудь непремѣнно надо поговорить“... („Гражданинъ“ 1873 г., № 8; Собр. сочин., IX, 233 [1]); но больше никогда не вспоминалъ онъ объ этой статьѣ, молчаливо признавая безсиліе своей позиціи и слабость своей общественной программы. Однако примкнуть къ критическому народничеству онъ не могъ, расходясь съ нимъ въ коренномъ вопросѣ — чего надо держаться, *мнѣній* или *интересовъ* народа? Такъ онъ и остался при своей крайне безсвязной и догматической „почвенной“ точкѣ зрѣнія, утверждая, что всѣ наши бѣды

---

[1]) Цитаты по изданію Маркса 1894—1895 г.

коренятся въ нашей оторванности отъ почвы, отъ народа, что именно народу (подъ которымъ онъ понимаетъ не всѣ трудящіеся классы общества, а только мужика), народу, а не интеллигенціи, предстоитъ сказать „новое слово“, которое потрясетъ не только Россію, но и Европу: пусть мужички свое слово скажутъ, а мы, „интеллигенція народная“, пусть пока „постоимъ въ сторонкѣ, единственно чтобы уму-разуму поучиться“... (IX, 524). Подобно всѣмъ народникамъ, Достоевскій былъ убѣжденъ въ возможности особаго пути развитія Россіи; но и здѣсь его аргументація слаба и наивна: у насъ есть замѣчательныя литературныя произведенія удивительной силы мысли и исполненія, заявляетъ онъ: напримѣръ, „Анна Каренина“; такъ почему же у насъ не можетъ быть впослѣдствіи и своей науки, своихъ рѣшеній экономическихъ и соціальныхъ? (XI, 249—250). Впрочемъ самъ Достоевскій указываетъ, что это — не научное предвидѣніе, а *пророчество*: „мы, вѣрующіе, пророчествуемъ“... (XI, 243; см. еще пророчества Достоевскаго—увы! все неудачныя—XI, 301—304). Россія неизбѣжно скажетъ свое „новое слово“, ибо Европа находится „наканунѣ паденія, повсемѣстнаго, общаго и ужаснаго“... „Грядетъ четвертое сословіе“ — и побѣдитъ всѣхъ и вся; и это не въ отдаленномъ будущемъ, а чуть ли не на дняхъ: это все „близко, при дверяхъ“... „...Уплата по итогу можетъ произойти даже гораздо скорѣе, чѣмъ самая сильная фантазія могла бы предположить“... (XI, 495; всѣ эти цитаты — изъ „Дневника Писателя“ за 1877 и 1880 г.). Европу спасетъ только Россія своимъ „новымъ словомъ“, и тогда на землѣ наступитъ миръ и въ человѣцѣхъ благоволеніе... Что это за новое слово—Достоевскій, конечно, не знаетъ; однако мы увидимъ, что въ „Братьяхъ Карамазовыхъ“ онъ намекнулъ на содержаніе этого „новаго слова“; въ „Дневникѣ Писателя“ онъ только старался выяснить, почему именно русскій человѣкъ способенъ сказать всепримиряющее новое слово,—потому что „всечеловѣчность есть главнѣйшая личная черта и назначеніе русскаго“ (1876 г., X, 204). Какъ извѣстно, эта старая чаадаевская мысль легла въ основаніе знаменитой „Пушкинской рѣчи“ (1880 года).

Какая удивительная путаница вѣрныхъ мыслей съ предвзятыми положеніями и наивными „пророчествами“! Какіе убогіе перепѣвы на темы изъ гоголевской „Переписки“! Помните, какъ то же „пророчествовалъ“ вѣрующій въ провиденціальное назначеніе Россіи Гоголь: „еще пройдетъ десятокъ лѣтъ — и вы увидите, что Европа пріѣдетъ къ намъ не за покупкой пеньки и сала, но за покупкой

мудрости, которой не продаютъ больше на европейскихъ рынкахъ"... Прошло десять, двадцать, тридцать лѣтъ; за такія же дѣтскія пророчества и прорицанія принимается такой колоссъ художественной мысли, какъ Достоевскій... Конечно, не такими пророчествами можно синтезировать воззрѣнія западничества и славянофильства; Достоевскій не хотѣлъ видѣть, что единственно возможный синтезъ ихъ задолго до него сдѣланъ Герценомъ, а впослѣдствіи Михайловскимъ. Кое-что Достоевскій понималъ вѣрно, кое въ чемъ онъ раздѣлялъ предразсудки крайняго славянофильства; въ общемъ же его „почвенничество" представляло неопредѣленный конгломератъ истерическихъ всхлипываній на ряду съ глубокими и вѣрными мыслями: отчасти мы это видѣли и выше. Достоевскій прекрасно понималъ всю буржуазность эпигоновъ западничества, доктринеровъ либерализма; онъ ѣдко высмѣивалъ пресловутую *свободу*, воспѣваемую сытыми буржуа и остающуюся нереализованной по отношенію къ массѣ народа. Одинаковая свобода всѣмъ дѣлать все что угодно въ предѣлахъ закона является осязаемой величиной только для владѣльца милліона—иронизируетъ Достоевскій въ своихъ „Зимнихъ замѣткахъ о лѣтнихъ впечатлѣніяхъ" (1863 г.): „человѣкъ безъ милліона есть не тотъ, который дѣлаетъ все что угодно, а тотъ, съ которымъ дѣлаютъ все что угодно"... (т. III, ч. II, 45). Но тутъ же онъ повторяетъ старый грѣхъ славянофильства, указывая, будто бы на Западѣ чрезмѣрно развито начало личности: оказывается, что въ Европѣ царитъ „начало личное, начало особняка, усиленнаго самосохраненія, самопромышленія, самоопредѣленія въ своемъ собственномъ Я, сопоставленія этого Я всей природѣ и всѣмъ остальнымъ людямъ, какъ самоправнаго отдѣльнаго начала, совершенно равнаго и равноцѣннаго всему тому, что есть кромѣ него"... А между тѣмъ, заявляетъ Достоевскій, „личность прежде всего должна бы была все свое Я, всего себя пожертвовать обществу и не только не требовать своего права, но, напротивъ, отдать его обществу безъ всякихъ условій"... Отъ имени личности Достоевскій обращается къ обществу со слѣдующими характерными словами: „мы крѣпки только всѣ вмѣстѣ; возьмите же меня всего, если вамъ во мнѣ надобность, не думайте обо мнѣ, издавая свои законы, не заботьтесь нисколько, я всѣ свои права вамъ отдаю и пожалуйста располагайте мною... Уничтожусь, сольюсь съ полнымъ безразличіемъ, только бы ваше-то братство процвѣтало и осталось"... Братство съ своей стороны тоже великодушно отдаетъ себя всецѣло въ распоряженіе личности, послѣ чего настаетъ миръ всего міра и благораствореніе воздуховъ...

Не трудно узнать во всемъ этомъ стараго знакомаго—политическій романтизмъ славянофильства, но ошибочно было бы видѣть въ этомъ анти-индивидуализмъ Достоевскаго; напротивъ, подобно славянофиламъ, онъ стоитъ здѣсь на почвѣ этическаго индивидуализма, ставитъ личность высоко. „Что-жъ—спрашиваетъ онъ—... надо быть безличностью, чтобъ быть счастливымъ? Развѣ въ безличности спасеніе? Напротивъ, напротивъ, говорю я, не только не надо быть безличностью, но именно надо стать личностью, даже гораздо въ высочайшей степени, чѣмъ та, которая теперь опредѣлилась на Западѣ". Дѣло въ томъ, что самовольное, сознательное самопожертвованіе есть признакъ высочайшаго развитія личности: „добровольно положить свой животъ за всѣхъ, пойти за всѣхъ на крестъ, на костеръ, можно только сдѣлать при самомъ сильномъ развитіи личности" (т. III, ч. II, 45—47).

Конечно, съ послѣднимъ утвержденіемъ спорить не приходится, такъ какъ безспорно, что сознательное самопожертвованіе во многихъ случаяхъ именно проявляетъ личность во всей ея полнотѣ и силѣ; говоря о славянофилахъ, мы уже указывали, что ихъ требованіе подчиненія личности не противорѣчитъ ихъ этическому индивидуализму. Но уже Герценъ вскрылъ главнѣйшую ошибку этой теоріи самопожертвованія. „...Позвольте спросить,—иронизировалъ онъ:— возможно ли *хроническое* самоотверженіе? Разомъ пожертвовать собой не важность: Курцій бросился въ пропасть, да и поминай какъ звали, — это понятно; а безпрестанно, цѣлые годы, каждый день приносить себя на жертву,—да гдѣ же взять столько геройства или столько ослинаго терпѣнія?"... Здѣсь вопросъ поставленъ ребромъ, ярко и выпукло, по-герценовски. Бываютъ случаи, когда и можно и должно жертвовать своей личностью, и жертва эта будетъ яркимъ проявленіемъ индивидуализма; но *въ возведеніи этого возможнаго частнаго случая въ необходимый общій принципъ* заключается вся ошибка и славянофиловъ и Достоевскаго, въ этомъ возведеніи лежитъ причина того политическаго романтизма, въ которомъ повинны и тѣ и другой. Очевидно поэтому, что какъ политическая платформа, какъ общественная программа, теорія Достоевскаго не удовлетворяла практическимъ запросамъ жизни; она была утопична во сто кратъ болѣе, чѣмъ критическое народничество со своей экономической утопіей соединенія въ единомъ лицѣ двухъ ипостасей— производителя и потребителя. Исповѣдуя свой общественный романтизмъ, Достоевскій въ то же самое время слегка иронизировалъ надъ „мечтательнымъ элементомъ славянофильства" и выражалъ

свои симпатіи общественному реализму западничества (см. его статьи во „Времени“ 1861 г.; ср. IX, 154, 156 и др.); онъ не видѣлъ, что самъ онъ въ этомъ отношеніи является вѣрнымъ послѣдователемъ славянофильства, что именно у него вполнѣ отсутствуетъ общественный реализмъ... Въ общемъ приходится прійти къ тому выводу, что попытка синтеза славянофильства и западничества не могла быть реализована Достоевскимъ и осталась въ разрядѣ „добрыхъ намѣреній“: почвенничество же его было только догматическимъ народничествомъ второстепеннаго значенія: своего слова въ этой области ему сказать не пришлось.

Если мы обратимся теперь къ народническимъ воззрѣніямъ Толстого, то намъ придется повторить многое изъ сказаннаго выше. (Мы пока будемъ говорить исключительно о соціологической сторонѣ воззрѣній Толстого, откладывая на время ихъ этическую подоплеку; особенно это касается его ученій восьмидесятыхъ годовъ). По своей окраскѣ народничество Толстого стоитъ посрединѣ почвенничества Достоевскаго и критическаго народничества семидесятыхъ годовъ: подобно первому, Толстой склоняется къ *мнѣніямъ*, а не интересамъ народа, подобно второму, онъ обращаетъ свое главное вниманіе на раздѣленіе блага реальной личности и абстрактнаго человѣка. Познакомимся немного подробнѣе съ главными положеніями его народничества. Еще въ началѣ шестидесятыхъ годовъ Толстой вполнѣ ясно высказалъ свои взгляды въ рядѣ глубоко интересныхъ статей, а особенно въ статьѣ „Прогрессъ и опредѣленіе образованія“ (1862 г.); въ ней онъ съ замѣчательной силой мысли предвосхитилъ многія основныя положенія критическаго народничества, подробно развитыя въ слѣдующемъ десятилѣтіи Михайловскимъ. Онъ первый въ русской литературѣ послѣ Герцена и Чернышевскаго указалъ на противоположность интересовъ народа и націи; очевидно по всему, что это было сдѣлано внѣ всякаго вліянія антибуржуазныхъ нѣмецкихъ экономистовъ, съ которыми Толстой въ то время вовсе не былъ знакомъ. „Интересы общества и народа—заявляетъ Толстой—всегда бываютъ противоположны. Чѣмъ выгоднѣе одному, тѣмъ невыгоднѣе другому“; это положеніе онъ подтверждаетъ далѣе примѣромъ, а именно, прилагая его къ понятію прогресса: „прогрессъ тѣмъ выгоднѣе для общества, чѣмъ невыгоднѣе для народа“ (IV, 141 [1]). Не трудно видѣть, что Толстой говоритъ здѣсь объ эволюціи и намѣчаетъ ту самую мысль, которую десятью го-

---

[1]) Цитаты по 9-му изданію собранія сочиненій Л. Толстого.

дами позже подробно развилъ Михайловскій, отрицательно относясь къ развитію общества по органическому типу. Народъ, т.-е., по опредѣленію Толстого, „занятые классы" (и здѣсь предвосхищеніе Михайловскаго, признававшаго народомъ всѣ „трудящіеся классы общества") заинтересованъ ростомъ своего благосостоянія, а отнюдь не ростомъ апокрифической „цивилизаціи", между тѣмъ какъ „прогрессъ благосостоянія... не только не вытекаетъ изъ прогресса цивилизаціи, но большею частью противоположенъ ей" (IV, 141, 151; ср. XII, 333 и др.); другими словами, Толстой выставляетъ впередъ благо реальной личности и относится вполнѣ отрицательно къ благу абстрактнаго человѣка. (Эту мысль Толстой впослѣдствіи художественно развилъ въ началѣ VI-й главы „Смерти Ивана Ильича", а отчасти и въ XXXVIII-й главѣ II-й части „Воскресенья"; ту же самую мысль выразилъ и Достоевскій извѣстными словами: „...любить общечеловѣка, значитъ навѣрно ужъ презирать, а подчасъ и ненавидѣть стоящаго подлѣ себя настоящаго человѣка", т. IX, 203).

Вполнѣ понятно, что, придя къ такой точкѣ зрѣнія, Толстой поставилъ во главу угла своихъ воззрѣній вопросъ о раздѣленіи труда; впрочемъ, вполнѣ ясно онъ выразилъ свои мысли по этому вопросу только къ восьмидесятымъ годамъ, и мысли эти были весьма близки къ критическому народничеству. Особенно полно онъ изложилъ свои взгляды на это въ замѣчательной статьѣ „Такъ что же намъ дѣлать?" (1884 — 1885 гг.). Наука доказываетъ неизбѣжность раздѣленія труда, но тутъ-то и возникаетъ неустранимый вопросъ — да правильно ли этотъ трудъ раздѣленъ? „И если люди считаютъ извѣстное раздѣленіе труда неразумнымъ и несправедливымъ, то никакая наука не можетъ доказать людямъ, что должно быть то, что̀ они считаютъ неразумнымъ и несправедливымъ" (XII, 324). Въ этихъ словахъ у Толстого безсознательно сказалось признаніе дуализма сущаго и должнаго и этическаго примата второго надъ первымъ; но, устраняя пока этическую точку зрѣнія, мы скажемъ только, что взгляды Толстого здѣсь и въ дальнѣйшемъ вполнѣ совпадаютъ съ основоположеніями критическаго народничества и субъективизма Михайловскаго. Толстой рѣзко нападаетъ на спеціалистовъ, этихъ „скопцовъ мысли" съ вывихнутыми мозгами; онъ горячо проповѣдуетъ, что человѣкъ выше науки, выше всего на свѣтѣ; онъ удачно опровергаетъ органическую теорію общества и т. п. (XII, 329, 317—324 и др.)—но во всемъ этомъ мало новаго по сравненію съ основными положеніями критическихъ народниковъ семидесятыхъ годовъ. Поскольку Толстой приближается

здѣсь къ критическому народничеству, постольку несомнѣненъ его соціологическій индивидуализмъ; въ восьмидесятыхъ годахъ этотъ индивидуализмъ сказался еще ярче, когда Толстой пришелъ къ теоретическому анархизму.

Однако взгляды Толстого таили въ себѣ и явные признаки анти-индивидуализма. Признавая подобно всѣмъ народникамъ особый путь развитія Россіи (о чемъ см., напр., IV, 118—119, 151 и др.), Толстой, подобно Достоевскому, находилъ нужнымъ для этого держаться *мнѣній* народа, а не только бороться за его интересы. Въ этомъ сквозила крайняя субъективистическая точка зрѣнія, не признававшая объективнаго блага и утверждавшая, что сколько головъ, столько и умовъ, сколько умовъ, столько и интересовъ; однако въ то же время Толстой считалъ вполнѣ допустимымъ подчиненіе всѣхъ общимъ мнѣніямъ народа—и самъ не видѣлъ противорѣчія, въ которое впадалъ: подавленіе личности при этомъ подчиненіи оставлялось имъ безъ вниманія. Цѣлая сторона человѣческаго духа, разумъ, — безпощадно зачеркивалась Толстымъ, на томъ основаніи, что наука не можетъ отвѣтить на вопросъ „какъ мнѣ жить свято?" (вспомнимъ исканія кающихся дворянъ шестидесятыхъ и семидесятыхъ годовъ): толстовство въ этомъ отношеніи пошло еще дальше Толстого и впало не только въ анти-индивидуализмъ, но и въ явное мѣщанство, какъ мы это увидимъ въ слѣдующей главѣ.

Итакъ, въ своей общественной программѣ Толстой стоялъ посрединѣ между почвенниками и критическими народниками; тщетны были поэтому попытки различныхъ критиковъ причислить его къ западникамъ или пріобщить къ лику славянофиловъ. Онъ никогда не пытался синтезировать эти два направленія, какъ это хотѣлъ сдѣлать Достоевскій, а шелъ своей тропой, одинаково далекій отъ всѣхъ группъ нашей интеллигенціи. И несмотря на это, связь его съ идеями семидесятыхъ годовъ несомнѣнна, также какъ и связь съ ними Достоевскаго. *Достоевскій отчасти и Толстой въ особенности были предшественниками критическаго народничества въ шестидесятыхъ годахъ; въ семидесятыхъ они сдѣлались эпигонами его и ученія ихъ стали вырожденіемъ критическаго народничества.* Мы можемъ смѣло высказать эту непочтительную мысль, такъ какъ не смѣшиваемъ истинно великихъ сторонъ дѣятельности Толстого и Достоевскаго со сторонами слабыми и даже мало достойными величайшихъ представителей русской интеллигенціи. Сравнивать an und für sich соціологическія воззрѣнія и общественныя программы Толстого и Достоевскаго, съ одной стороны, и Михайловскаго съ дру-

гой — настолько же наивно, какъ ставить рядомъ „Анну Каренину“ или „Братьевъ Карамазовыхъ“ съ беллетристическими произведеніями автора „Борьбы за индивидуальность“ („Карьера Оладушкина“ и т. п.). Конечно, сами по себѣ Толстой и Достоевскій такія громадныя величины, что самая наивная и слабая теорія пріобрѣтаетъ въ ихъ устахъ величайшій интересъ для общей характеристики ихъ воззрѣній, — что однако нисколько не мѣшаетъ этимъ теоріямъ быть ничтожной цѣнности безотносительно. Почвенничество Достоевскаго прошло совершенно безслѣдно въ исторіи русской жизни шестидесятыхъ-семидесятыхъ годовъ, имѣло нѣсколько большій успѣхъ въ началѣ восьмидесятыхъ годовъ (его апогей — пушкинская рѣчь 1880 г.), толстовство достигло значительной силы въ печальной памяти „эпоху общественнаго мѣщанства“ — но это былъ успѣхъ этическихъ и религіозныхъ основаній, а не общественныхъ программъ Достоевскаго и Толстого: мы знаемъ, что программы эти были неясны, спутанны, противорѣчивы; въ нихъ, по мѣткому и извѣстному выраженію Михайловскаго, десница постоянно боролась съ шуйцей, и зачастую побѣждала послѣдняя. Не такимъ общественнымъ программамъ можно было идти противъ гармоничнаго и стройнаго міровоззрѣнія критическаго народничества въ томъ видѣ, въ какомъ оно было разработано Герценомъ, Чернышевскимъ и Михайловскимъ. Достоевскій и Толстой велики какъ геніальные художники, какъ проповѣдники этико-религіозныхъ системъ, и именно на этомъ надо сосредоточить главное вниманіе, оставивъ въ сторонѣ тѣ стороны дѣятельности этихъ великихъ людей, которыя не могутъ прибавить имъ славы съ какой бы то ни было точки зрѣнія.

Отношеніе Толстого и Достоевскаго къ проблемѣ индивидуализма — вотъ вопросъ, который намъ предстоитъ разобрать на послѣдующихъ страницахъ. Приступая къ этому вопросу, мы сперва, въ видѣ предисловія, познакомимся съ отношеніемъ Достоевскаго и Толстого къ мѣщанству; это отношеніе, конечно, можно предугадать заранѣе въ общихъ его чертахъ; обратимся однако къ подробностямъ.

Въ „Дѣтствѣ, отрочествѣ и юности“ (1852—1857 гг.) Толстой посвящаетъ особую главу разбору понятія „comme il faut“ и подчеркиваетъ, что самъ онъ „имѣлъ положительную неспособность къ comme il faut“, что пріобрѣсти это comme il faut ему стоило огромнаго труда, что пріобрѣтеніе этого понятія онъ считаетъ однимъ изъ самыхъ пагубныхъ вліяній воспитанія и общества на человѣка (I, 305—306). Такъ началась у Толстого борьба съ мѣ-

щанствомъ; въ дальнѣйшей борьбѣ онъ только расширялъ кругъ своего отрицанія и отъ отрицанія формъ культуры высшаго класса общества, людей comme il faut, перешелъ къ отрицанію формы и содержанія культуры вообще; какъ извѣстно, въ восьмидесятыхъ годахъ такіе взгляды достигли въ Толстомъ своего апогея, развиваясь постепенно еще съ пятидесятыхъ годовъ. Еще въ „Казакахъ" (1852 г.) мы встрѣчаемся съ alter ego Толстого, юнкеромъ Оленинымъ, въ которомъ впервые происходитъ ломка старыхъ, обыденныхъ формъ жизни и выработка формъ новыхъ, своеобразныхъ. „Оленинъ жилъ всегда своеобразно,—замѣчаетъ Толстой—и имѣлъ безсознательное отвращеніе къ битымъ дорожкамъ". Попавъ на Кавказъ, Оленинъ-Толстой издали яснѣе увидѣлъ всю скуку и пошлость мѣщанской жизни comme il faut: „какъ вы мнѣ всѣ гадки и жалки! — восклицаетъ онъ: — вы не знаете, что такое счастіе и что такое жизнь! Надо разъ испытать жизнь во всей ея безъискусственной красотѣ... Коли бы вы знали, какъ мнѣ мерзки и жалки вы въ вашемъ обольщеніи!..." Онъ невольно сравниваетъ вѣчные снѣга горъ, лѣсъ, красивую и сильную казачку съ мертвящей суетой гостиныхъ, съ жеманными, хилыми, напомаженными женщинами, съ вѣчной скукой въ крови, съ вѣчными сплетнями, пересудами, притворствомъ, жизнью по ранжиру... „Поймите одно, или повѣрьте одному—заканчиваетъ онъ:—надо видѣть и понять, что такое правда и красота, и въ прахъ разлетится все, что вы говорите и думаете, всѣ ваши желанья счастья и за меня, и за себя. Счастье — это быть съ природой, видѣть ее, говорить съ ней"... (II, 194, 231 — 2). Какъ видимъ, здѣсь идетъ борьба съ мѣщанскими формами современной культуры; отрицаніе культуры по содержанію явится у Толстого позднѣе, въ восьмидесятыхъ годахъ. Наиболѣе рѣзкими штрихами обрисовано у Толстого общественное мѣщанство въ его двухъ большихъ романахъ; достаточно указать на типы супруговъ Бергъ, Каренина, а отчасти и Вронскаго. Съ рѣдкой силой ядовитаго сарказма, но съ вполнѣ простодушнымъ и невиннымъ видомъ характеризуетъ онъ типичнаго мѣщанина Берга, считавшаго жизнь не годами, а высочайшими наградами, обнимающаго жену съ осторожностью, чтобы не измять дорогую кружевную пелеринку, твердо помнящаго основную заповѣдь мѣщанства: „надо быть добродѣтельнымъ и аккуратнымъ". И онъ и его достойная супруга болѣе всего гордятся тѣмъ, что ихъ званый вечеръ „какъ двѣ капли воды похожъ на всякій другой вечеръ съ разговорами, чаемъ и зажженными свѣчами... Все было похоже. И дамскіе тонкіе

разговоры, и карты, и за картами генералъ, возвышающій голосъ, и самоваръ, и печенье"... Быть „какъ всѣ" — главная задача мѣщанина; понятно поэтому, что улыбка радости и счастья не сходила въ этотъ вечеръ съ лица достойныхъ супруговъ Бергъ... (VI, 250—257). Не менѣе претитъ Толстому и аристократическое мѣщанство высшаго круга—напримѣръ, хотя бы Вронскаго, къ которому, вообще говоря, Толстой относится довольно снисходительно. Однако онъ рисуетъ Вронскаго точнымъ портретомъ какого-то иностраннаго принца, человѣка безусловно comme il faut, джентльмена, что выражалось въ его глупости, чистоплотности, здоровьи и самоувѣренности. „Глупая говядина!"—отзывается о немъ Вронскій, и въ то же самое время видитъ себя въ этомъ человѣкѣ, какъ въ зеркалѣ. Во Вронскомъ и людяхъ его круга Толстой показываетъ намъ въ художественныхъ образахъ то самое, о чемъ онъ раньше говорилъ, разбирая понятіе „comme il faut" въ „Юности"; Вронскій охарактеризованъ имъ почти тѣми же самыми словами (ср. I, 305—308 и IX, 142—143, X, 84; см. также X, 144). Впрочемъ аристократическое мѣщанство Вронскаго менѣе ненавистно Толстому, чѣмъ бюрократическое мѣщанство Каренина, этого Молчалина, достигшаго до степеней извѣстныхъ, утратившаго свою былую угодливость, а взамѣнъ получившаго всю сухость чувства и мысли канцелярской души. Теперь передъ нами видный государственный дѣятель, бюрократъ, подготовляющій въ тиши своихъ канцелярій благодѣтельные для Россіи планы, не имѣющій буквально ни минуты свободной. „Каждая минута жизни Алексѣя Александровича была занята и распредѣлена. И для того, чтобы успѣвать сдѣлать то, что ему предстояло каждый день, онъ держался строжайшей аккуратности. «Безъ поспѣшности и безъ отдыха», было его девизомъ"... Вообще же передъ нами добродѣтельный и узкій чинуша, совершенно не понимающій того, что выходитъ изъ круга его спеціальности; это не мѣшаетъ ему имѣть „самыя опредѣленныя, твердыя мнѣнія" именно въ областяхъ тѣхъ вопросовъ, пониманія которыхъ онъ наиболѣе лишенъ: новыя школы поэзіи и музыки, въ которой онъ ничего не понимаетъ, распредѣлены у него „съ очень ясною послѣдовательностью". Наклеивъ на явленія этикетки, бюрократическій мѣщанинъ удовлетворенъ вполнѣ... Онъ пытается однажды разобраться въ мысляхъ и чувствахъ живого человѣка—своей жены, но сейчасъ же прячется отъ этой попытки за ту или иную этикетку: „«Вопросы о ея чувствахъ, о томъ, что дѣлалось и можетъ дѣлаться въ ея душѣ, это не мое дѣло, это дѣло ея совѣсти и

подлежитъ религіи», сказалъ онъ себѣ, *чувствуя облегченіе при сознаніи, что найденъ тотъ отдѣлъ узаконеній, которому подлежало возникшее обстоятельство*". Психологія бюрократическаго мѣщанина очерчена въ этихъ подчеркнутыхъ нами словахъ съ удивительной вѣрностью, краткостью и силой. Какъ бѣсъ ладана, такъ бюрократическій мѣщанинъ боится жизни, боится живой человѣческой индивидуальности; онъ чувствуетъ себя въ безопасности только спрятавшись за какую-нибудь мертвую схему, безличную этикетку. Когда Каренинъ сталъ разбираться въ возможныхъ мысляхъ и чувствахъ своей жены, то онъ „впервые живо представилъ себѣ ея личную жизнь, ея мысли, ея желанія, и *мысль, что у нея можетъ и должна быть своя особенная жизнь, показалась ему такъ страшна, что онъ поспѣшилъ отогнать ее. Это была та пучина, куда ему страшно было заглянуть*"... (IX, 137, 140, 180 и др.; курсивъ нашъ). Нужно быть Толстымъ, чтобы съ такой безпощадной ясностью обнажить психологію мѣщанина, не умѣющаго примириться съ мыслью, что помимо его схемъ и подраздѣленій есть жизнь, есть живые люди, есть живая человѣческая индивидуальность, совершенно единичная, бездонно глубокая, не подводимая ни подъ какія схемы и классификаціи.

Отношеніе Достоевскаго къ мѣщанству не менѣе рѣзко-отрицательно, хотя типы мѣщанъ у него, конечно, другіе. Вотъ, напримѣръ, Акимъ Акимычъ—товарищъ Достоевскаго по каторгѣ, типичный мѣщанинъ, наводившій своимъ мѣщанствомъ на Достоевскаго тоску до такой степени, что онъ иногда „начиналъ почти ненавидѣть Акима Акимыча неизвѣстно за что"... (III, 271—273). Впослѣдствіи Достоевскій вполнѣ опредѣленно выяснилъ что именно ему ненавистно въ мѣщанствѣ, и главнымъ образомъ въ мѣщанствѣ буржуазномъ. Въ своихъ „Зимнихъ замѣткахъ о лѣтнихъ впечатлѣніяхъ" (1863 г.) онъ посвящаетъ рядъ главъ характеристикѣ французской буржуазіи (гл. VI и VII — „Опытъ о буржуа"), обрушиваясь со всей силой своего сарказма именно на мѣщанство этой буржуазіи. Мы уже останавливались выше на этомъ произведеніи Достоевскаго; не будемъ повторяться и обратимся лучше къ развитію той же мысли въ „Игрокѣ" (1866—67 гг.), гдѣ Достоевскій характеризуетъ мимоходомъ нѣмецкаго буржуа. Конечно, его характеристики разбиваютъ рамки національностей и въ концѣ концовъ получается характеристика буржуа вообще; по этому поводу можно еще разъ вспомнить замѣчаніе Гл. Успенскаго, что нашъ буржуа не можетъ выдумать ни новой формы жизни, ни вложить въ нее

новое содержаніе, которыя не были бы свойственны вообще типу буржуа: „русскій заяцъ точно такой же заяцъ, какъ и заяцъ англичанинъ, и вовсе нѣтъ того, чтобы нашъ заяцъ леталъ, а англійскій пѣлъ—оба они зайцы и все у нихъ заячье, какъ двѣ капли воды"... Посмотримъ же какъ характеризуетъ зайца-мѣщанина Достоевскій устами Игрока. Игрокъ возмущается нѣмецкимъ филистерствомъ и добродѣтельностью; онъ ядовито описываетъ, какъ мѣщанинъ буржуа жертвуетъ всѣмъ—любовью, семьей, жизнью ради идеи накопленія; какъ онъ откладываетъ на двадцать лѣтъ свою свадьбу съ Амальхенъ, чтобы накопить заранѣе опредѣленное число гульденовъ; какъ старый фатеръ его, наконецъ, благословляетъ своего сорокалѣтняго сына и тридцатипятилѣтнюю Амальхенъ съ изсохшей грудью и краснымъ носомъ, а самъ плачетъ, читаетъ мораль и умираетъ... Далѣе продолжается сказка про бѣлаго бычка—и, наконецъ, черезъ пять-шесть поколѣній получается богатый торговый домъ Гоппе и К⁰... „Ну-съ, какъ же не величественное зрѣлище,—иронизируетъ Достоевскій:—столѣтній или двухсотлѣтній преемственный трудъ, терпѣніе, умъ, честность, характеръ, твердость, расчетъ"... Этимъ величественнымъ буржуазно-мѣщанскимъ идеаламъ онъ устами Игрока противопоставляетъ даже дебошъ „широкой натуры", даже рулетку: „...не хочу я быть Гоппе и К⁰ черезъ пять поколѣній. Мнѣ деньги нужны для меня самого, а я не считаю всего себя чѣмъ-то необходимымъ и придаточнымъ къ капиталу" (III, ч. II, 237—239). Что человѣческая личность важнѣе всего, это Достоевскій впослѣдствіи развилъ съ громадной силой: эта же самая мысль является здѣсь выраженіемъ его анти-мѣщанства, такъ какъ именно мѣщанству свойственно ставить реальную личность на второй планъ, выставляя на первый капиталъ, мертвыя схемы и этикетки. Буржуазное мѣщанство особенно интересовало Достоевскаго, но не менѣе отрицательно относился онъ и къ мѣщанству вообще, а также и къ мѣщанству формы, а не содержанія. Мѣщанинъ Васинъ (въ „Подросткѣ"; см., напр., VIII, 418—419) обрисованъ немногими штрихами, но достаточно опредѣленно для того, чтобы стало ясно, въ чемъ заключается это мѣщанство формы; еще яснѣе это выражено въ нѣкоторыхъ мѣстахъ „Идіота" (1868 г.): шаблонъ, общая схема—вотъ признаки мѣщанства по формѣ, такъ дорого цѣнимые не только въ бюрократической или буржуазной средѣ. „Недостатокъ оригинальности вездѣ, во всемъ мірѣ, споконъ вѣка, считался всегда первымъ качествомъ и лучшею рекомендаціей человѣка дѣльнаго, дѣлового и практическаго, и по крайней мѣрѣ девяносто девять

сотыхъ людей (это-то ужъ по крайней мѣрѣ) всегда состояли въ этихъ мысляхъ, и только развѣ одна сотая людей постоянно смотрѣла и смотритъ иначе". Въ другомъ мѣстѣ Достоевскій подробнѣе характеризуетъ это стремленіе „быть какъ и всѣ"; нѣкоторые стремятся къ этому положенію, нѣкоторые, наоборотъ, стремятся выйти изъ него (напр., въ „Идіотѣ"—Гаврила Ардаліоновичъ Иволгинъ) и намѣчаютъ этимъ дифференціацію въ самыхъ слояхъ мѣщанства (VI, 350, 497—501 и др.).

Однако, все это между прочимъ. Ни Достоевскій, ни Толстой никогда не обращали особеннаго вниманія на ползавшее вокругъ нихъ мѣщанство, и только мимоходомъ наносили ему ошеломляющіе удары. Все ихъ вниманіе было направлено въ противоположную сторону. Нетерпѣливо отстраняли они отъ себя всѣ разновидности мѣщанства, заслоняющія живую человѣческую личность—буржуазность, бюрократизмъ и т. п.,—ихъ имена суть многи... Эта реальная личность, человѣческая личность составляетъ центръ тяжести интересовъ и Достоевскаго и Толстого, а потому не мѣщанство, но индивидуализмъ является главнымъ объектомъ ихъ изученія. Оба они—люди и писатели настолько громадные, что одинъ подробный разборъ ихъ отношенія къ проблемѣ индивидуализма потребовалъ бы особой обширной работы; въ этой главѣ мы можемъ только затронуть наиболѣе важные пункты, не останавливаясь на мелочахъ.

По отношенію къ Толстому этотъ вопросъ былъ уже отчасти разработанъ Михайловскимъ въ его „Запискахъ профана" (1875 г.). Въ рядѣ статей „Десница и шуйца Льва Толстого" Михайловскій старался показать, что постоянная борьба индивидуализма съ антииндивидуализмомъ, „десницы" съ „шуйцей" составляетъ характернѣйшую черту міровоззрѣнія Толстого; впослѣдствіи (въ 1892 г., см. „Русское Богатство", № 2) Михайловскій нѣсколько дополнилъ эту свою теорію, не измѣняя ее по существу, которое и до сихъ поръ остается вполнѣ вѣрнымъ. Конечно, Толстой слишкомъ крупная величина и не умѣщается въ какихъ бы то ни было схемахъ и рамкахъ; къ тому же часто встрѣчающіеся мало мотивированные скачки его мысли (вспомнимъ, напримѣръ, эпизодъ съ „Крейцеровой Сонатой") еще болѣе препятствуютъ гармоничному развитію его міровоззрѣнія. Мы не имѣемъ такимъ образомъ твердыхъ данныхъ для рѣшенія вопроса, является ли столкновеніе индивидуализма и анти-индивидуализма въ міровоззрѣніи Толстого дѣйствительной одновременной борьбой или послѣдовательной смѣной; лично мы склоняемся, какъ увидитъ читатель, къ тому мнѣнію, что въ шестиде-

сятыхъ годахъ (о восьмидесятыхъ рѣчь будетъ ниже) Толстой, подобно всѣмъ шестидесятникамъ, безпомощно колебался въ мертвой зыби индивидуализма и анти-индивидуализма. Тутъ не было ни рѣзко выраженной борьбы десницы съ шуйцей, не было и послѣдовательной сознательной смѣны одного направленія другимъ; это была толчея, въ которой, вѣроятно, не умѣлъ разобраться и самъ Толстой: то выскакивала волна индивидуализма, то ее смѣнялъ приливъ анти-индивидуализма, то обѣ волны зарождались одновременно и мирно шли параллельно другъ другу... Основной и глубоко симпатичной чертой Толстого всегда было *исканіе*; но разбросанность его широкой натуры не позволяла ему сводить результаты своихъ поисковъ къ одному общему центру. Вотъ почему при всей громадной силѣ своего ума Толстой совершенно не могъ создать гармоничнаго и цѣльнаго міровоззрѣнія, да оно и не было ему нужно.

Цѣльную, полную человѣческую индивидуальность Толстой всегда цѣнилъ высоко. Мы уже видѣли, что еще въ „Казакахъ" (1852 г.) Толстой противопоставляетъ полную жизнь личности узкому и ограниченному мѣщанству; Оленинъ, его alter ego, сознаетъ, что въ полнотѣ жизни—главная ея прелесть. Но Оленинъ все-таки еще сынъ своего вѣка, испорченный и исковерканный худшими сторонами цивилизаціи; въ этихъ же „Казакахъ" Толстой рисуетъ намъ замѣчательный образъ величайшаго индивидуалиста: это — дядя Ерошка (II, 155—166 и др.). Это простой, непосредственный, цѣльный человѣкъ, такой же могучій, какъ окружающая его природа Кавказа; это представитель глубочайшаго инстинкта жизни, не понимающій и не признающій никакихъ съуживающихъ личность человѣка ограниченій. „Все Богъ сдѣлалъ на радость человѣку. Ни въ чемъ грѣха нѣтъ"—вотъ начало и конецъ его философіи; и вмѣстѣ съ этимъ онъ чувствуетъ горячую любовь ко всему живому: грѣха нѣтъ ни въ чемъ, „сдохнешь—трава выростетъ на могилкѣ, вотъ и все",—и въ то же время онъ жалѣетъ не только всякаго убитаго джигита („душу загубить мудрено, охъ, мудрено!"), но даже и бабочку, летящую на огонь („сгоришь, дурочка, вотъ сюда лети, мѣста много... Сама себя губишь, а я тебя жалѣю"...). Дядя Ерошка—это яркая и цѣльная индивидуальность, представитель инстинкта жизни; въ этомъ отношеніи Толстой пребылъ индивидуалистомъ отъ начала и до конца своей дѣятельности: идеалы его мѣнялись, но „пьяница и воръ Ерошка" никогда не былъ помраченъ и осужденъ имъ за свою сущность, ибо такъ или иначе выраженная *любовь жизни* всегда была характерной чертой Толстого.

Въ „Войнѣ и Мирѣ“ (1864—1869 гг.) мы находимъ другую постановку вопроса объ индивидуальности, о жизни: въ дядѣ Ерошкѣ мы видѣли внѣшнюю сторону вопроса, въ Пьерѣ Толстой разсматриваетъ внутреннюю сторону и ея эволюцію. Внѣшняя сторона, снова слегка затронутая между прочимъ въ Андреѣ Болконскомъ, является шагомъ назадъ по сравненію съ философіей дяди Ерошки, что въ концѣ концовъ подчеркиваетъ и самъ Толстой. „...Придутъ французы, возьмутъ меня за ноги и за голову и швырнутъ въ яму, чтобъ я не вонялъ имъ подъ носомъ, и сложатся новыя условія жизни, которыя будутъ такъ же привычны для другихъ, и я не буду знать про нихъ, и меня не будетъ“... (VII, 234). Любовь жизни замѣняется здѣсь страхомъ смерти, что далеко не однозначно; цѣня жизнь и все живое болѣе князя Андрея, дядя Ерошка всегда спокойно глядѣлъ въ лицо смерти, хотя и говорилъ, подобно князю Андрею: „сдохнешь—трава выростетъ на могилкѣ, вотъ и все“... Человѣкъ, любящій жизнь и все живое—всегда немного пантеистъ; основная, скрытая мысль князя Андрея (если меня не будетъ, то какъ и зачѣмъ существовать міру?), рѣзко выраженная еще Базаровымъ, не можетъ быть принята дядей Ерошкой, цѣнящимъ полноту своей жизни и жизни вообще. Дальнѣйшая эволюція князя Андрея заключалась въ подавленіи страха смерти при помощи „пробужденія отъ жизни“, какъ выражается Толстой (см. особенно VIII, 65—75); развитіе мыслей Пьера можетъ считаться непосредственнымъ продолженіемъ и примиреніемъ этой точки зрѣнія. Пьеръ хохочетъ надъ тѣмъ, что французы взяли его въ плѣнъ: „въ плѣну держатъ меня. Кого меня? Меня? Меня—мою безсмертную душу!“ И далѣе: „Пьеръ взглянулъ въ небо, въ глубь уходящихъ, играющихъ звѣздъ. «И все это мое, и все это во мнѣ, и все это я!» думалъ Пьеръ. «И все это они поймали и посадили въ балаганъ, загороженный досками!» Онъ улыбнулся“... (VIII, 122). Ошибочно было бы видѣть въ этомъ славянофильскую точку зрѣнія, убогую идею о приматѣ свободы внутренней надъ внѣшней, которой (идеей) впослѣдствіи такъ грѣшило толстовство, и даже самъ Толстой; нѣтъ, здѣсь просто переходъ отъ внѣшней широты міра дяди Ерошки къ внутренней безграничности духовнаго міра, причемъ первый не отрицается вторымъ. Пьеръ нашелъ теперь Бога, и какъ бы ни были различны Богъ его и Богъ дяди Ерошки, но *любовь жизни* есть то общее, что отличаетъ и дядю Ерошку и Пьера хотя бы отъ проникнутой страхомъ и трепетомъ философіи князя Андрея. Пьеръ теперь „выучился видѣть великое, вѣчное и безконечное во всемъ, и потому, есте-

ственно, чтобы видѣть его, чтобы наслаждаться его созерцаніемъ, онъ бросилъ трубу, въ которую смотрѣлъ до сихъ поръ черезъ головы людей и радостно созерцалъ вокругъ себя вѣчно измѣняющуюся, вѣчно великую, непостижимую и безконечную жизнь"... (VIII, 237). Въ этомъ сходятся и Пьеръ и дядя Ерошка, отличаясь отъ князя Андрея, который именно „смотритъ въ трубу черезъ головы людей", ищетъ въ будущемъ, вмѣсто того, чтобы находить въ настоящемъ; дѣйственное переживаніе дяди Ерошки и радостное созерцаніе Пьера—это двѣ стороны одной медали, и оба они восполняютъ другъ друга, какъ глубокіе индивидуалисты.

Взгляды Пьера на жизнь и на личность выражены Толстымъ въ извѣстномъ снѣ Пьера, въ концѣ XIV-й части романа. Пьеръ нашелъ своего Бога: для него это—жизнь, жизнь блаженная и радостная, ибо „все Богъ сдѣлалъ на радость человѣку", какъ говорилъ дядя Ерошка. „Жизнь есть все. Жизнь есть Богъ. Все перемѣщается и движется, и это движеніе есть Богъ... Любить жизнь—любить Бога",—такъ полусознательно думаетъ Пьеръ, во снѣ и вдругъ видитъ передъ собой олицетвореніе жизни—„живой, колеблющійся шаръ, не имѣющій размѣровъ. Вся поверхность шара состояла изъ капель, плотно сжатыхъ между собой. И капли эти всѣ двигались, перемѣщались и то сливались изъ нѣсколькихъ въ одну, то изъ одной раздѣлялись на многія. Каждая капля стремилась разлиться, захватить наибольшее пространство, но другія, стремясь къ тому же, сжимали ее, иногда уничтожали, иногда сливались съ нею"... Здѣсь мы имѣемъ въ художественномъ образѣ постановку проблемы индивидуализма. И интересно, что Толстой признаетъ здѣсь право капли-личности къ расширенію въ этомъ круговоротѣ жизни. Шаръ этотъ жизнь, но жизнь есть Богъ: „въ серединѣ—Богъ, и каждая капля стремится расшириться, чтобы въ наибольшихъ размѣрахъ отражать Его. И растетъ, и сливается, и сжимается, и уничтожается на поверхности, уходитъ въ глубину и опять всплываетъ"... (VIII, 182). Въ этомъ снѣ нѣкоторые критики захотѣли увидѣть выраженіе анти-индивидуализма Толстого; для этого мы не видимъ никакихъ основаній. Толстой не ратуетъ за уничтоженіе капель, за ихъ ухожденіе въ глубину, ничего не говоритъ противъ стремленія каждой капли расшириться. Онъ видитъ только, что въ этомъ вѣчномъ движеніи, вѣчномъ взаимодѣйствіи личностей—вся жизнь:

In Lebensfluten, im Thatensturm
Wall'ich auf und ab,
Webe hin und her!

Geburt und Grab,
Ein ewiges Meer,
Ein wechselnd Weben,
Ein glühend Leben...

Въ Пьерѣ, также какъ и въ дядѣ Ерошкѣ проявились двѣ стороны индивидуализма Толстого; дальнѣйшее развитіе мыслей ихъ обоихъ мы находимъ уже въ Левинѣ изъ „Анны Карениной“ (1873—1876 гг.).

Константинъ Левинъ, онъ же Левъ Толстой, „цѣльный человѣкъ“, „цѣльный характеръ“, по признанію близко знающихъ его людей (IX, 54): вѣрнѣе сказать, онъ хотѣлъ бы быть такимъ, и ведетъ борьбу за свою цѣльность. Такъ, напримѣръ, онъ типичный „кающійся дворянинъ“, и не можетъ справиться съ своей уязвленной совѣстью (см., напр., IX, 116; XI, 48—52 и др.), хотя и пытается выработать такое міровоззрѣніе и міровоздѣйствіе, которое дало бы миръ его душѣ и цѣльность его характеру. Крайній антимѣщанинъ, онъ всегда и во всемъ „не какъ люди“, „не какъ всѣ“, что очень конфузитъ его жену, милую и глуповатую Кити (XI, 282—3),—и въ то же самое время однако трудно найти что-либо болѣе мѣщанское и плоское, чѣмъ практическую мораль Левина этой эпохи (см. особенно X главу VIII-й части); индивидуалистъ по многимъ поступкамъ, онъ однако часто хватаетъ черезъ край въ теоретическихъ разсужденіяхъ въ обратную сторону. Онъ узко и плоско понимаетъ благо реальной личности, основывая его на ходячемъ утилитаризмѣ (X, 13—15); онъ проводитъ крайне антииндивидуалистическій взглядъ на взаимоотношенія личности и государства—настолько анти-индивидуалистическій, что Толстой не рѣшился его повторить въ отдѣльныхъ изданіяхъ „Анны Карениной“ послѣ 1876 г. А именно, Левинъ вполнѣ раздѣляетъ, якобы вмѣстѣ со всѣмъ народомъ, ту мысль, которая выразилась въ легендѣ о призваніи варяговъ: „княжите и владѣйте нами. Мы радостно обѣщаемъ полную покорность. Весь трудъ, всѣ униженія, всѣ жертвы мы беремъ на себя; но не мы судимъ и рѣшаемъ“... (Это мѣсто выпущено въ отдѣльномъ изданіи). Не трудно узнать въ этомъ старую славянофильскую теорію о Землѣ и Государствѣ въ ея самомъ непривлекательномъ видѣ. „Въ государственныхъ дѣлахъ... граждане отрекаются отъ своей личной воли“—авторитетно заявляетъ Левинъ (XI, 311)... Но этотъ крайній соціальный анти-индивидуализмъ не характеренъ ни для Левина, ни для Толстого этой эпохи, ибо оба они въ это время были переходными промежуточными

людьми, не успѣвшими еще собрать свои мысли воедино; неудачный, безсознательный синтезъ дяди Ерошки и Пьера въ одномъ лицѣ неудался Толстому. Въ Левинѣ есть и дядя Ерошка, есть и Пьеръ, но оба они ослаблены, разжижены, лишены полноты и цѣльности; быть можетъ, именно потому Пьеръ и дядя Ерошка оставляютъ въ читателѣ глубокое и симпатичное впечатлѣніе, въ то время какъ Левинъ оставляетъ насъ вполнѣ холодными. Левинъ любитъ жизнь природы какъ дядя Ерошка, но въ этой любви сквозитъ сильная доза разсудочности; онъ ищетъ и находитъ Бога также, какъ и Пьеръ, но въ его поискахъ еще больше холодной разсудочности и нѣтъ „радостнаго созерцанія" (см., напр., всю VIII-ю часть „Анны Карениной"). Вотъ почему Левинъ оставляетъ насъ вполнѣ холодными къ себѣ, вотъ почему не только какъ типъ, но и какъ живая личность онъ неизмѣримо ниже и дяди Ерошки и Пьера. Да, впрочемъ, его нельзя считать типомъ, такъ какъ главные герои Толстого именно отличаются рѣзкимъ отсутствіемъ типичности. Отмѣтимъ мимоходомъ, что въ этомъ мы видимъ основную черту обрисовываемыхъ Толстымъ главныхъ дѣйствующихъ лицъ: всѣ они—реальныя личности, индивидуальности. Обломовъ реальнѣйшій типъ, Левинъ, какъ и всѣ герои Толстого, реальнѣйшая личность; Обломовы существовали, но никогда не было Ильи Ильича Обломова, Левиныхъ нѣтъ и не было, но былъ Константинъ Дмитріевичъ Левинъ, alias Левъ Николаевичъ Толстой; вотъ почему имѣетъ смыслъ „обломовщина", также какъ и „базаровщина", „карамазовщина" и т. п., но нѣтъ никакого смысла въ „левинщинѣ": для этого главные герои Толстого — слишкомъ индивидуальности. Но это только къ слову. Возвращаясь къ Левину, мы повторимъ, что синтезъ Пьера и дяди Ерошки не удался и не могъ удаться Толстому, дядя Ерошка и Пьеръ — высшіе представители индивидуализма, какихъ только обрисовалъ Толстой: выше и дальше этого онъ не пошелъ.

Гдѣ же та мертвая зыбь индивидуализма и анти-индивидуализма, о которой мы говорили выше? Ее можно видѣть въ Левинѣ, но ее нѣтъ ни въ дядѣ Ерошкѣ, ни въ Пьерѣ, этихъ полныхъ и цѣльныхъ индивидуалистахъ; а вѣдь „Казаки" и „Война и Миръ" отдѣлены другъ отъ друга почти пятнадцатью годами. Однако именно въ этомъ промежуткѣ времени и сказалось въ Толстомъ то безпомощное шатаніе отъ индивидуализма къ анти-индивидуализму, которое еще въ 1875 г. отмѣтилъ Михайловскій.

Въ статьѣ „Прогрессъ и опредѣленіе образованія" (1862 г.) Толстой вполнѣ ясно и опредѣленно сталъ на точку зрѣнія соціо-

логическаго индивидуализма. Какъ извѣстно, въ то время Толстой увлекался своей яснополянской школой и разбирался въ педагогическихъ вопросахъ; на этомъ фонѣ рѣшалась имъ и проблема индивидуализма, не только этическаго, но и соціологическаго. Мы минуемъ эту спеціальную область педагогики, тѣмъ болѣе, что разработка индивидуалистической проблемы на ея почвѣ, предпринятая Толстымъ, была въ свое время достаточно ярко освѣщена въ статьяхъ Михайловскаго. Замѣтимъ мимоходомъ, что основнымъ требованіемъ педагогики Толстой считаетъ полную самостоятельность ребенка, широкую свободу въ школѣ и безусловное подчиненіе учителя индивидуальности каждаго отдѣльнаго ученика. „Всякая отдѣльная личность—пишетъ, напримѣръ, Толстой—для того, чтобы выучиться наискорѣйшимъ образомъ грамотѣ, должна быть обучена совершенно особенно отъ всякой другой, и потому для каждаго должна бы быть особая метода“... (IV, 49; см. еще 224, 291). Подобно всѣмъ шестидесятникамъ, подобно Добролюбову и Писареву, но еще рѣзче ихъ, Толстой всецѣло отрицаетъ *право воспитанія* ребенка и признаетъ только право образованія. Воспитаніе, съ его точки зрѣнія, есть стремленіе подавить чужую индивидуальность, а потому „воспитаніе, какъ умышленное формированіе людей по извѣстнымъ образцамъ *неплодотворно, незаконно и невозможно*“... (IV, 93—94; курсивъ Толстого; см. еще 96, 119, 121 и др.). Права воспитанія не существуетъ: „*чѣмъ вы докажете это право?*“—подчеркиваетъ Толстой: „...вы признаете и полагаете новое для насъ несуществующее право одного человѣка дѣлать изъ другихъ людей такихъ, какихъ ему хочется“... Человѣческая личность настолька цѣнна и самоцѣльна въ глазахъ Толстого, что насильственное вліяніе на нее онъ считаетъ величайшимъ преступленіемъ, доказывающимъ только „неразвитость человѣческой мысли“.

Вопросы педагогики заставили Толстого глубже вдуматься въ проблемы соціологическія; тутъ онъ сталъ, какъ мы уже указали, предшественникомъ критическаго народничества. Мы уже отмѣтили, что въ своей статьѣ „Прогрессъ и опредѣленіе образованія“ Толстой указалъ на противоположность интересовъ націи и народа и выставилъ впередъ приматъ блага реальной личности; теперь остановимся на другомъ пунктѣ этой статьи, уже отмѣченномъ Михайловскимъ, именно на отношеніи Толстого къ такъ называемому „историзму“. Историческая точка зрѣнія—это крайній детерминизмъ въ соціологіи, приближающійся къ фатализму, и противъ него протестуетъ Толстой во имя правъ человѣческой личности; его возму-

щаетъ, что, согласно историзму, мертвыя событія фатально раскладываются по историческимъ рамкамъ: „мало того, и каждая личность человѣческая тоже тамъ гдѣ-то копошится, подчиненная неизмѣннымъ историческимъ законамъ“... (IV, 133). „Человѣкъ имѣетъ право быть свободнымъ“—противополагаетъ Толстой историзму свое убѣжденіе, но въ то же самое время онъ далекъ отъ индетерминизма: онъ самъ вполнѣ опредѣленно указываетъ, что „изъять изъ-подъ историческихъ условій нельзя ничего, ни на дѣлѣ, ни даже въ мысляхъ“ (IV, 151). Признаніе человѣка свободнымъ (мы не говоримъ о свободѣ воли вслѣдствіе массы недоразумѣній, соединенныхъ съ этимъ понятіемъ) и въ то же самое время признаніе закономѣрности исторіи есть проявленіе яркаго и полнаго индивидуализма, въ то время какъ индетерминизмъ является ультра-индивидуализмомъ, а фатализмъ—анти-индивидуалистической теоріей. Отрицая крайнюю анти-индивидуалистическую точку зрѣнія историзма, Толстой явился предтечей не только критическихъ народниковъ, но и поколѣнія начала XX-го вѣка: только съ середины 90-хъ годовъ въ русской литературѣ (особенно юридической) появилось теченіе, направленное противъ историзма.

Итакъ, *свободная человѣческая личность и закономѣрность историческаго процесса*—вотъ основное положеніе Толстого, ясно высказанное имъ въ 1862 году; если мы прибавимъ къ этому, что свои педагогическіе взгляды Толстой цѣликомъ повторилъ и дополнилъ въ 1874 г. (въ статьѣ „О народномъ образованіи“, въ „Отечественныхъ Запискахъ“, № 9), то отсюда можно было бы заключить, что за все это десятилѣтіе Толстой продолжалъ держаться своего основного ярко-индивидуалистическаго взгляда. И однако въ этотъ же самый промежутокъ времени онъ развивалъ свою безнадежно анти-индивидуалистическую философію „Войны и Мира“! (1864—1869 гг.).

Существуетъ ошибочное мнѣніе, будто бы въ „Войнѣ и Мирѣ“ Толстой отрицательно рѣшаетъ вопросъ о роли личности въ исторіи. Если бы дѣйствительно только въ этомъ заключался центръ тяжести философской стороны романа, то Толстого никоимъ образомъ нельзя было бы обвинить въ анти-индивидуализмѣ, такъ какъ мы знаемъ, что можно отрицать вліяніе личности на историческій процессъ и въ то же время быть типичнымъ индивидуалистомъ и наоборотъ; можно отрицательно относиться къ теоріи „героевъ“, творящихъ исторію, но въ то же время признавать реальную личность свободной. Толстой въ философской части „Войны и Мира“ настолько же отрицаетъ первое, насколько и второе, и передъ нами вырисовы-

вается типичный фаталистъ, насмѣшливо третирующій человѣческую свободу, признающій каждое дѣйствіе каждаго человѣка, также какъ и суммы ихъ, фатально предопредѣленнымъ свыше... И это въ то время, когда еще не успѣли обсохнуть чернила на перѣ, которымъ были написаны его статьи, порицающія крайній детерминизмъ историческаго воззрѣнія! И это въ томъ самомъ произведеніи, въ которомъ свободное непосредственное чувство Платона Каратаева преображаетъ Пьера, въ которомъ самъ Пьеръ достигаетъ такой высоты свободно развивающейся индивидуальности!

Все, что говоритъ Толстой о роли личности въ исторіи, нисколько не противорѣчитъ самому послѣдовательному индивидуализму. „...Великіе люди—пишетъ онъ—суть ярлыки, дающіе наименованіе событію, которые, также какъ ярлыки, менѣе всего имѣютъ связи съ самымъ событіемъ". Онъ неутомимъ въ своихъ насмѣшкахъ надъ Наполеономъ, какъ „великимъ человѣкомъ" по произволу „дѣлавшимъ исторію"; Наполеонъ для него „подобенъ ребенку, который, держась за тесемочки, привязанныя внутри кареты, воображаетъ, что онъ правитъ" (VII, 8; VIII, 106; см. также VII, 253—4; VIII, 96, 275, 341 и др.). Въ этомъ приниженіи героевъ Толстымъ отчасти даже руководитъ инстинктъ индивидуализма; Толстой, вслѣдъ за Добролюбовымъ (см. выше стр. 40), какъ будто даже заступается за права всякой отдѣльной реальной личности. „Личная дѣятельность его (Наполеона), не имѣвшая больше силы, чѣмъ личная дѣятельность каждаго солдата, только совпадала съ тѣми законами, по которымъ совершалось явленіе", замѣчаетъ онъ въ одномъ мѣстѣ; а въ другомъ еще яснѣе, еще рельефнѣе: „...всякій изъ насъ ежели не больше, то никакъ не меньше человѣкъ, чѣмъ всякій Наполеонъ"... (VIII, 96; VII, 254). Толстой понималъ, что теорія „героевъ", какъ главныхъ двигателей исторіи, черезчуръ наивна,—и въ этомъ не было ничего анти-индивидуалистичнаго; онъ смутно сознавалъ, далѣе, что движеніе исторіи настолько же необъяснимо и выставленіемъ на первый планъ однѣхъ только „идей" (см. VIII, 349 и др.), но онъ не умѣлъ ясно формулировать — что же двигаетъ исторію? Пытаясь дать отвѣтъ, онъ пришелъ къ безсодержательной формулѣ, что исторію двигаютъ впередъ не герои, не идеи, а взаимодѣйствіе *всѣхъ* людей, *всѣхъ* безъ исключенія индивидуальностей (VIII, 352, 370 и др.; ср. VII, 77); выставлять въ видѣ рѣшенія этотъ труизмъ, конечно, еще болѣе наивно... Рѣшить вопросъ Толстой не могъ, но важно то, что онъ вполнѣ отрицательно отнесся къ индетерминистическому признанію роли личности въ

исторіи; характерно также и то, что культъ „героевъ" онъ разрушалъ вполнѣ индивидуалистическими аргументами.

Но все это однако только одна сторона вопроса; рядомъ стоитъ другая, это — вопросъ о направленіи личной дѣятельности всякаго изъ насъ. Тутъ-то и запутался Толстой въ сѣтяхъ фаталистическаго анти-индивидуализма... Теорія причинности, которой придерживался Толстой, завела его въ дебри признанія цѣлесообразности отдѣльныхъ частей историческаго процесса, и одновременно къ утвержденію, что это именно процессъ, а не прогрессъ. Какъ соединялъ Толстой эти взаимно-исключающія другъ друга положенія—непонятно; но фактъ тотъ, что они одновременно мирно уживались въ его сознаніи. Далѣе. Признавъ причину суммой факторовъ, Толстой доказывалъ неприложимость теоріи причинности къ сущности физическихъ явленій (VII, 5, 7—8; VIII, 76, 371 и др.); въ этой мысли есть доля вѣрнаго и, какъ извѣстно, ее поддерживаетъ цѣлая школа физиковъ во главѣ съ Э. Махомъ. Но исходя изъ этой мысли, Толстой сталъ доказывать неприложимость теоріи причинности къ явленіямъ историческимъ и соціальнымъ — къ нимъ самимъ, а не къ сущности ихъ; отказавшись же отъ имманентной закономѣрности историческаго хода событій, Толстой неизбѣжно пришелъ къ закономѣрности трансцендентной, воплощающейся въ формѣ рокового предопредѣленія. Онъ пришелъ къ фатализму.

Трудно сказать, былъ ли Толстой подъ вліяніемъ нѣмецкой философіи въ то время, когда писалъ „Войну и Миръ"; мы знаемъ, впрочемъ, что Толстой увлекался Шопенгауеромъ. Во всякомъ случаѣ, въ вопросѣ о свободѣ Толстой пытается слѣдовать по пути, проложенному критической философіей, перенося „свободу" въ область должнаго и оставляя необходимость въ мірѣ сущаго; но онъ не пытался провозгласить приматъ перваго надъ вторымъ. Для него свобода есть содержаніе, укладывающееся въ формы необходимости (VIII, 387), и никакого примата содержанія надъ формой онъ не провозглашаетъ. Интересно отмѣтить между прочимъ, что Толстой гипостазируетъ понятіе свободы: для него свобода—такая же сила природы, какъ электричество, тепло и т. п.! Ея единственное отличіе отъ всякой другой силы только въ томъ, что она сознаваема человѣкомъ, но и то „для разума она ничѣмъ не отличается отъ всякой другой силы,... (она) ничѣмъ не отличается отъ тяготѣнія, или тепла, или силы растительности"... (VIII, 388). Эта поистинѣ невѣроятная теорія приводитъ Толстого къ опредѣленію предмета исторіи, какъ проявленія этой „силы свободы" въ временныхъ, про-

странственныхъ и причинныхъ формахъ. Здѣсь, казалось бы, еще нѣтъ фатализма, тѣмъ болѣе, что Толстой какъ будто признаетъ свободу человѣка въ его личной жизни (см. особенно VII, 6 и др.), но онъ совершенно исключаетъ свободу изъ поля дѣйствій не одного индивида, а комплекса ихъ; по его мнѣнію, исторія такъ же не можетъ признать свободнаго дѣйствія людей, какъ астрономія не можетъ признать свободнаго движенія небесныхъ тѣлъ, ибо „если существуетъ одинъ свободный поступокъ человѣка, то не существуетъ ни одного историческаго закона и никакого представленія объ историческихъ событіяхъ“ (VIII, 389). Конечно, Толстой совершенно правъ: исторія должна объяснять явленія, не опираясь на такую шаткую почву, какъ свободные поступки отдѣльныхъ индивидуумовъ; здѣсь Толстой стоитъ на точкѣ зрѣнія того самаго детерминизма, который онъ провозглашалъ еще въ своей статьѣ „Прогрессъ и опредѣленіе образованія“.

Но чуть дѣло доходитъ до приложенія этой отвлеченной теоріи къ непосредственнымъ историческимъ фактамъ и явленіямъ, какъ строго-научный детерминизмъ Толстого преобразовывается въ грубѣйшую форму фатализма. Отрицая возможность причиннаго объясненія историческихъ явленій, путая понятія причины, условія и повода, Толстой доказывалъ невозможность пониманія „разумности“ хода исторіи, т.-е., другими словами, онъ одной рукой въ основаніи разрушалъ тотъ самый детерминизмъ, который созидалъ другой рукой въ то же самое время. „Фатализмъ въ исторіи неизбѣженъ для объясненія неразумныхъ явленій“, пишетъ Толстой, считая всѣ историческія событія въ ихъ причинной связи неподлежащими „разумному“ объясненію. Оперируя съ понятіемъ сложной причины, игнорируя понятіе отдѣльныхъ причинныхъ соотношеній (съ которыми только и имѣетъ дѣло наука), путая поводы, условія и причины, Толстой приходитъ къ выводу, что „ничто не было исключительною причиной событія, *а событіе должно было совершиться только потому, что оно должно было совершиться*“ (VII, 5, 6; курсивъ нашъ). Это изумительное объясненіе ясно показываетъ, что Толстой, принявъ понятіе необходимости, не умѣлъ съ нимъ справиться: въ иныя минуты онъ ясно понималъ, что существуютъ же законы историческаго движенія, и иногда онъ именно этотъ смыслъ придавалъ своему утвержденію, что событіе совершилось потому, что должно было совершиться (VIII, 76). Но въ чемъ и гдѣ искать эти законы — вотъ вопросъ, передъ которымъ складывалъ оружіе Толстой, смиренно признавая, что фатализмъ неизбѣ-

женъ въ исторіи, что „ходъ міровыхъ событій предопредѣленъ свыше" (VII, 254). Онъ доходитъ, наконецъ, до геркулесовыхъ столповъ, признавая, что Провидѣніе „въ своихъ личныхъ цѣляхъ" (!!) заставило людей участвовать въ наполеоновскомъ нашествіи на Россію (VII, 115). (Надо, впрочемъ, замѣтить, что грамматическая конструкція фразы Толстого до того плоха, что еще неизвѣстно, къ Провидѣнію или къ людямъ относится выраженіе, взятое въ кавычки). Но какъ бы то ни было, Толстой, конечно, не могъ удовлетвориться отвѣтомъ, что то или иное событіе—напримѣръ, наполеоновское нашествіе — совершилось потому, что совершилось, или потому, что такова была всемилостивѣйшая воля Провидѣнія; онъ понималъ, что отвѣтить такъ — значитъ ничего не отвѣтить. Поэтому Толстой изобрѣтаетъ законъ историческаго движенія народовъ съ запада на востокъ, а потомъ съ востока на западъ... Въ этомъ, вопреки самому себѣ, онъ видитъ даже смыслъ, разумность историческихъ событій начала XIX-го вѣка. Провидѣнію угодно было, чтобы народная волна хлынула съ запада на востокъ, разбилась у стѣнъ Москвы, и чтобы вторая народная волна хлынула съ востока на западъ и отъ Москвы докатилась до Парижа: въ этомъ—„основной, существенный смыслъ европейскихъ событій начала нынѣшняго столѣтія"... (VIII, 276). Для этого, по приказанію Провидѣнія, свершается французская революція, возвышается Наполеонъ и вообще совершается то, что должно было совершиться... Въ этомъ изумительномъ объясненіи курьезнѣе всего искреннее убѣжденіе Толстого, что его объясненіе дѣйствительно что-то объясняетъ; стоитъ только допустить „законъ" Толстого—и все становится понятнымъ: „...допустимъ, что *должны* были люди Европы, подъ предводительствомъ Наполеона, зайти въ глубь Россіи и тамъ погибнуть, — и вся противорѣчащая сама себѣ, безсмысленная, жестокая дѣятельность людей-участниковъ этой войны становится для насъ понятною" (VII, 115).

Глубочайшее философское паденіе Толстого въ этой своеобразной „философіи исторіи" представляется слишкомъ очевиднымъ, чтобы нуждаться въ комментаріяхъ; впрочемъ, этому вопросу посвящена уже особая литература, такъ что мы тѣмъ болѣе можемъ пройти мимо. Мы хотѣли только отмѣтить крайній фатализмъ всей этой противорѣчивой и путанной теоріи, которую еще Шелгуновъ (въ 1870 г.) по справедливости назвалъ „философіей застоя" и „философіей коллективнаго фатализма". Какъ видимъ теперь, въ „Войнѣ и Мирѣ" не только отрицается роль личности въ исторіи; этого

мало. Толстой проповѣдуетъ далѣе полное подчиненіе личности волѣ Провидѣнія, ибо ходъ міровыхъ событій предопредѣленъ свыше. Противопоставляя самонадѣянному Наполеону—Кутузова, этого вѣрнаго блюстителя личныхъ цѣлей Провидѣнія, онъ предоставляетъ ему только минимальное психологически-регулирующее значеніе на толпу и даже не позволяетъ ему самому додуматься до необходимости перехода русской арміи съ рязанской дороги на калужскую, ибо это тоже должно было случиться фатально... Въ Кутузовѣ Толстой старательно подчеркиваетъ „отсутствіе всего личнаго", Толстого особенно утѣшаетъ то, что въ Кутузовѣ „не будетъ ничего своего. Онъ ничего не придумаетъ, ничего не предприметъ" (VII, 200), и въ этомъ величайшая похвала шуйцы Толстого народному русскому герою, въ этомъ онъ хочетъ видѣть основную черту русскаго духа. По крайней мѣрѣ въ типѣ Каратаева, который является для Толстого „олицетвореніемъ всего русскаго", эта черта еще разъ подчеркнута и дополнена: Каратаевъ полагалъ, что „жизнь его, какъ онъ самъ смотрѣлъ на нее, не имѣла смысла, какъ отдѣльная жизнь. Она имѣла смыслъ только какъ частица цѣлаго, которое онъ постоянно чувствовалъ" (VIII, 58). Мы видимъ такимъ образомъ, что фаталистическая философская теорія Толстого оказала вліяніе и на обрисовку характеровъ дѣйствующихъ лицъ „Войны и Мира"; едва ли это вліяніе можно признать благотворнымъ.

Общій выводъ таковъ: попытка Толстого рѣшить вопросъ объ исторической необходимости и свободѣ привела его къ плачевному результату, къ философіи фатализма, а значитъ и къ крайнему анти-индивидуализму. Дѣлая изъ личности безвольную деревяшку, которую Провидѣніе ставитъ на любую клѣтку шахматной доски, Толстой тщетно старался убѣдить себя въ томъ, что это не мѣшаетъ личности имѣть свободу во внутренней жизни. Какая ужъ тутъ свобода, когда историческая жизнь есть просто рядъ шахматныхъ партій, искусно разыгрываемыхъ Провидѣніемъ? Одна изъ этихъ партій началась въ серединѣ XVIII-го вѣка, шахматной доской служила Европа; сначала въ этой партіи „бѣлые" развиваютъ и концентрируютъ свои силы, послѣ чего направляютъ энергичнѣйшую атаку на заранѣе намѣченный пунктъ, на какую-нибудь клѣтку *f7*, или какъ тамъ она зовется... Человѣкъ по слѣпотѣ своей думаетъ, что это не квадратъ *f7*, а цѣлый городъ, Москва, съ тысячами живыхъ, чувствующихъ людей, — но это только аберрація зрѣнія и близорукость, неумѣніе охватить однимъ взглядомъ гигантскую шах-

матную партію и атаку, предпринятую въ личныхъ цѣляхъ Провидѣнія... Атака отбита, бѣлымъ приходится уводить свои фигуры обратно, и тутъ начинается стремительная контръ-атака „черныхъ“ въ противоположномъ направленіи; Парижъ занятъ—а Парижъ это какая-нибудь клѣтка *c2* или что-нибудь въ этомъ родѣ — и бѣлый король получаетъ шахъ въ Фонтенебло и матъ на островахъ Эльбы и св. Елены. Длившаяся полъ-вѣка партія кончена и Провидѣніе снова разставляетъ шашки по своимъ мѣстамъ; начинается новая партія... Перечтите III и IV главы первой части эпилога „Войны и Мира“ (VIII, 276, 284) и судите сами, много ли шаржа въ только-что нарисованной картинѣ.

И подумать только, что, созидая эту свою анти-индивидуалистическую теорію, Толстой въ то же время выражалъ ярко-индивидуалистическіе взгляды, какъ это мы уже видѣли выше; тутъ нѣтъ ни смѣны воззрѣній, тутъ нѣтъ ни борьбы ихъ—они мирно уживаются рядомъ, безмятежно идутъ другъ за другомъ. Изумительный по силѣ аналитическій умъ, Толстой былъ вполнѣ лишенъ всякой синтетической способности; только этимъ и можно объяснить ту поражающую съ перваго же взгляда путаницу его мыслей въ одной и той же области, въ одно и то же время. У Чернышевскаго, а еще болѣе у Писарева мы видѣли такую же мертвую зыбь индивидуализма и анти-индивидуализма, но тамъ хоть точки приложенія ихъ были совершенно различны, а отчасти различно и время. У Писарева, напримѣръ, этическій анти-индивидуализмъ уживался съ соціологическимъ индивидуализмомъ и ультра-индивидуализмомъ; у Толстого же индивидуализмъ и анти-индивидуализмъ уживаются безъ всякой борьбы и безъ всякой смѣны въ одной и той же области соціологіи и исторіи. Онъ одновременно способенъ метать громы противъ „историзма“ и проповѣдывать крайній видъ историзма—фатализмъ, утверждать историческій приматъ личности и считать личность пѣшкой въ рукахъ Провидѣнія. Привести къ одному знаменателю свои разнорѣчивые взгляды Толстой не хотѣлъ и не могъ: исполинъ по силѣ анализа, онъ былъ слабѣе ребенка въ „гармонизаціи“ своихъ воззрѣній; отсюда рѣжущая дисгармонія его взглядовъ и убѣжденій.

Анти-индивидуализмъ „Войны и Мира“ настолько же рѣшителенъ, насколько безповоротенъ индивидуализмъ статьи „Прогрессъ и опредѣленіе образованія“. Впрочемъ и въ самомъ романѣ можно прослѣдить ту же мертвую зыбь индивидуализма и анти-индивидуализма между философіей нѣкоторыхъ лицъ романа и его философ-

ской частью; однако въ этомъ случаѣ противорѣчіе будетъ лежать уже въ разныхъ областяхъ. Мы говоримъ о томъ этическомъ индивидуализмѣ, задатки котораго мы уже видѣли въ Пьерѣ. Какъ можно было примирить этотъ этическій индивидуализмъ съ рѣзкимъ отрицаніемъ личности историко-философскихъ построеній романа, какъ примирялъ это Толстой—мы не знаемъ; по крайней мѣрѣ онъ нигдѣ не высказалъ вполнѣ ясно и опредѣленно хотя бы ту мысль, что фатализмъ не противорѣчитъ этической свободѣ личности. Пусть это невѣрно, но на этой почвѣ дѣйствительно можно было попытаться основать свои взгляды. Во второй части эпилога къ „Войнѣ и Миру" Толстой дѣйствительно стремится доказать, что этически личность свободна, исторически же—детерминирована (VIII, 371—393), но вѣдь детерминизмъ не фатализмъ и въ этомъ все дѣло. Фактъ однако остается фактомъ: несмотря на крайній анти-индивидуализмъ историко-философскихъ воззрѣній „Войны и Мира", Толстой въ то же самое время является этическимъ индивидуалистомъ; тѣ страницы романа, которыя не запачканы неудачной quasi-философской теоріей, лучше всего показываютъ, какъ любитъ и какъ цѣнитъ Толстой живую человѣческую личность.

Этическій индивидуализмъ Толстого былъ его постояннымъ спутникомъ при всѣхъ безконечныхъ блужданіяхъ его мысли въ самыхъ противоположныхъ направленіяхъ; какъ извѣстно, въ восьмидесятыхъ годахъ этика стала для Толстого тѣмъ центромъ, къ которому притягивались его мысли. Къ этой эпохѣ жизни и міровоззрѣнія Толстого мы теперь и переходимъ, не имѣя возможности даже мимоходомъ остановиться на послѣдовательномъ развитіи его взглядовъ; можно только указать,—и это, кажется, теперь признано всѣми,—что никакого „перелома" міровоззрѣнія Толстого въ началѣ 80-хъ годовъ не было и не могло быть, не могло быть хотя бы уже по одному тому, что изъ такихъ „переломовъ" сплошь состояла вся жизнь, вся дѣятельность Толстого. Если же въ восьмидесятыхъ годахъ этотъ „переломъ" былъ нѣсколько рѣзче, то все-таки и въ немъ имѣются только тѣ элементы, прослѣдить которые можно еще у Толстого пятидесятыхъ годовъ. Все это не входитъ однако въ нашу задачу, это дѣло историковъ литературы; въ дальнѣйшемъ мы будемъ считать общеизвѣстными основныя черты ученія Толстого 80-хъ годовъ и главное вниманіе обратимъ только на то взаимоотношеніе индивидуализма и анти-индивидуализма, которое и теперь не стало менѣе противорѣчивымъ, хотя и значительно измѣнило свой характеръ.

Ученіе Толстого, толстовство... О толстовствѣ рѣчь впереди, но уже теперь можно сказать, что Толстой не былъ толстовцемъ. Толстовцы—не говоримъ объ исключеніяхъ—это въ большинствѣ случаевъ „servum pecus“; благоговѣйно прислушивались они ко всякому глаголу, исходившему изъ Ясной Поляны, и слѣпо исполняли все услышанное: сегодня учитель шилъ сапоги, завтра считалъ это занятіе излишнимъ, ибо можно обойтись и безъ сапогъ, сегодня онъ проповѣдывалъ необходимость усиленнаго дѣторожденія, завтра рекомендовалъ безусловную дѣвственность... Смѣшно было бы ловить Толстого на этихъ слишкомъ очевидныхъ противорѣчіяхъ: не въ нихъ суть, а въ причинахъ ихъ возникновенія. Сильный аналитическій умъ Толстого безпощадно вскрывалъ всю ненормальность отказа женщины отъ семьи и личной жизни во имя науки, труда и чего-либо подобнаго; не менѣе ясно обнаруживалъ онъ и глубокую ложь, лежащую въ основѣ современной семьи—и въ обоихъ случаяхъ Толстой былъ правъ, съ изумительной силой и проникновеніемъ вскрывая отрицательныя стороны діаметрально противоположныхъ явленій; но онъ былъ не въ состояніи подвести своему анализу общій итогъ и синтезировать свои взгляды. „Часто онъ говорилъ совершенно противоположное тому, что онъ говорилъ прежде, но и то и другое было справедливо“—такъ говоритъ Толстой о Платонѣ Каратаевѣ (VIII, 57), а мы съ еще большимъ основаніемъ можемъ сказать о самомъ Толстомъ. Мощная индивидуальность его не страдала отъ этихъ противорѣчій, такъ какъ въ каждый данный моментъ онъ глубоко убѣжденно вѣрилъ въ истинность своего теперешняго взгляда, впитывалъ его въ плоть и кровь, растворялъ въ своей личности. Завтра онъ съ такимъ же горячимъ убѣжденіемъ признаетъ истиной совершенно противоположное—что за бѣда! Онъ подчинитъ и этотъ новый взглядъ своей личности, онъ индивидуализируетъ его съ той силой, которая возможна только для Льва Толстого... А вокругъ него стоятъ крохотные людишки, порожденія эпохи восьмидесятыхъ годовъ, и трепетно прислушиваются къ тому, что сегодня скажетъ учитель. Ipse dixit—и имъ больше ничего не нужно: они торопятся подчинить свою убогую индивидуальность чужой мысли, чужой волѣ, чужому рѣшенію... Толстой все рѣшалъ „для себя одного“, для своей гигантской личности; толстовцы изъ этого рѣшенія дѣлали схему, шаблонъ—и погрязали въ безпросвѣтномъ мѣщанствѣ.

Все громадное значеніе проповѣди Толстого восьмидесятыхъ годовъ заключается въ ея этическомъ индивидуализмѣ; выставляя

на первый планъ этику, Толстой, какъ мы увидимъ, по существу продолжалъ дѣло Достоевскаго и былъ предтечей того этическаго движенія, которое стало сильнымъ въ русской мысли начала XX-го вѣка. Но и въ этой его проповѣди этицизма и, такъ сказать, этизаціи жизни легко замѣтить ту же толчею индивидуализма и анти-индивидуализма, которая характеризовала его воззрѣнія пятидесятыхъ, шестидесятыхъ и семидесятыхъ годовъ. Теорія „непротивленія злу насиліемъ", основная теорія Толстого, сама въ корнѣ противорѣчитъ себѣ, ибо, съ одной стороны, она осуждаетъ насиліе надъ личностью человѣка и тѣмъ самымъ, съ другой стороны, фактически санкціонируетъ его. Это крайне книжная, анти-индивидуалистическая теорія, надъ сущностью которой ядовито, рѣзко и справедливо посмѣялся еще Достоевскій по поводу философіи Левина въ „Аннѣ Карениной". (Къ слову сказать, весь этотъ романъ, съ его характернымъ эпиграфомъ: „Мнѣ отмщеніе и Азъ воздамъ" служитъ естественнымъ вступленіемъ къ теоріи непротивленства). Какъ поступить Левину, если передъ нимъ стоитъ турокъ и собирается убить ребенка? „Неужели дать замучить его, неужели не вырвать сейчасъ же изъ рукъ злодѣя турка?"—спрашиваетъ Левина Достоевскій.

— „Да, вырвать! (отвѣчаетъ Левинъ), но вѣдь, пожалуй, придется больно толкнуть турка?

— Ну и толкни!

— Толкни! А какъ онъ не захочетъ отдать ребенка и выхватитъ саблю? Вѣдь придется, можетъ быть, убить турку?

— Ну, и убей!

— Нѣтъ, какъ можно убить! Нѣтъ, нельзя убить турку. Нѣтъ, ужъ пусть онъ лучше выколетъ глазки ребенку и замучаетъ его, а я уйду къ Кити"... („Дневникъ Писателя" за 1877, № 7—8).

Конечно, послѣднее немного шаржировано: Левинъ бы не ушелъ спокойно къ своей Кити, онъ, вѣроятно, бросился бы и убилъ турка, чѣмъ ясно показалъ бы неизбѣжность расхожденія слова и дѣла при теоріи непротивленства. Внутреннее противорѣчіе ея заключается въ томъ, что, будучи въ принципѣ индивидуалистичной, она фактически страдаетъ недугомъ анти-индивидуализма. Человѣческая личность есть абсолютная цѣнность и убійство есть крайній грѣхъ противъ догмы индивидуализма; но почему же мое непротивленіе насиліемъ факту убійства не есть настолько же рѣзкій анти-индивидуализмъ? Убью ли я или допущу убійство—фактъ уничтоженія человѣческой личности остался налицо; что хуже? — оба хуже, и

никакая книжно-прямолинейная теорія не разрубитъ этотъ гордіевъ узелъ. Конечно, убійство есть уже крайнее „зло“, и теорія непротивленія относится не только къ этому крайнему случаю; но вѣдь на оселкѣ рѣзкихъ примѣровъ и выясняется цѣнность и прочность теоріи. А теорія Толстого приводила къ поистинѣ изумительнымъ, невѣроятнымъ выводамъ: стоитъ вспомнить только его разсказы „Крестникъ“ (1886 г.) или „Ильясъ“ (1885 г.). Идеализація батрачества во второмъ изъ этихъ разсказиковъ не такъ возмущаетъ, какъ эпизодъ съ убійствомъ разбойника во второмъ: разбойникъ замахнулся топоромъ на мать крестника, а крестникъ убилъ разбойника— и въ этомъ его преступленіе; все было бы къ лучшему, если бы крестникъ позволилъ разбойнику убить свою мать (XII, 164—5)...

Итакъ, не противьтесь злому—вотъ общая формула, вотъ практическая программа каждаго человѣка и всего человѣчества. Конечно, когда на землѣ воцарится вселенская гармонія, когда не будетъ ни зла, ни насилія, тогда теорія непротивленства станетъ труизмомъ, но до тѣхъ поръ еще роса очи выѣстъ. Строя свою теорію непротивленія злу насиліемъ, Толстой, конечно, отнюдь не впадалъ ни въ квіетизмъ, ни въ индифферентизмъ: наоборотъ, онъ звалъ на борьбу со зломъ и указывалъ лишь новый путь, новый методъ борьбы. Въ чемъ же была здѣсь его основная ошибка?

Толстой изъ фатализма впалъ въ индетерминизмъ, изъ антииндивидуализма въ ультра-индивидуализмъ. Раньше онъ былъ убѣжденъ въ полнѣйшемъ историческомъ безсиліи личности, теперь онъ убѣжденъ въ ея всесиліи, всемогуществѣ. Человѣкъ „все можетъ“. Исторія есть лишь рядъ выполненій его желаній, и единственная бѣда въ томъ, что желанія его направлены въ нежелательную сторону... Но и этому горю помочь легко, нѣтъ ничего проще и легче достигнуть вселенской гармоніи, земного рая: „*стоитъ только всѣмъ захотѣть*“... Это „только“ (только!)—поистинѣ великолѣпно, эта формула—поистинѣ безподобна: ею такъ просто и легко разрубаются всѣ проклятые вопросы, хотя бы, напримѣръ, мучительная проблема индивидуализма. Иногда Толстой самъ видитъ „все безуміе такого предположенія“, что вотъ-молъ мы „въ одинъ прекрасный день вздумаемъ и сейчасъ же поправимъ все это“ (XII, 259—260; „Такъ что же намъ дѣлать?“ 1884—1886); но не успѣваетъ онъ дописать статьи до конца, какъ снова возвращается къ своей излюбленной формулѣ: „стоитъ только понять“, „стоитъ только пожелать“, „стоитъ только сговориться“ (напр., XII, 292—3 и мн. др.) Удивительно ли, что послѣ этого Толстой категорически отрицаетъ не-

обходимость историческаго хода событій, а вмѣстѣ съ тѣмъ отрицаетъ и результатъ этого историческаго развитія—культуру, отрицаетъ ее и по формѣ и по содержанію. Формы современной культуры—плоски, мелки и въ то же время преступны; содержаніе ея—никому не нужно, ибо не отвѣчаетъ на запросы этики; къ тому же культура эта мѣшаетъ свободному, непосредственному расцвѣту личности на единственно законной почвѣ—на почвѣ религіи... Стоитъ только захотѣть—и завтра же эта гнилая культура рухнетъ, а на землѣ воцарится царство Божіе. Впрочемъ, царство Божіе всегда внутри насъ...

Этическій индивидуализмъ всего этого несомнѣненъ; человѣческая личность дорога Толстому какъ нѣчто наиболѣе цѣнное во всемъ окружающемъ мірѣ, какъ то, „чему не можетъ быть оцѣнки, выше чего ничего нѣтъ" (XII, 392). Античная мораль, требующая, чтобы „личность всегда приносила себя въ жертву обществу", мораль еврейская—„подчиненіе своего блага благу избраннаго народа", наконецъ мораль современная, „требующая жертвы личности для условнаго блага большинства"—одинаково ненавистны Толстому: „я не могу признать значеніе своей жизни въ иллюстраціи (для жизни) другихъ людей; жизнь моя есть моя жизнь, съ моимъ стремленіемъ къ благу, а не иллюстрація для другихъ жизней", заявляетъ онъ (XII, 459). Казалось бы, что въ этомъ достаточно ясно сказывается точка зрѣнія этическаго индивидуализма; но нѣтъ, и теперь у Толстого попрежнему смѣшиваются, безъ всякой надежды на примиреніе, двѣ діаметрально противоположныя точки зрѣнія. Съ одной стороны личность есть ничто, человѣкъ живетъ на землѣ только какъ средство для неизвѣстной цѣли въ рукахъ Высшаго Существа; здѣсь повтореніе толстовскаго анти-индивидуализма былыхъ временъ и вѣры въ „личныя цѣли" Провидѣнія. Но съ другой стороны тотъ же Толстой и въ то же самое время—величайшій индивидуалистъ; хотя онъ и готовъ перенести цѣль жизни въ будущее трансцендентное, но онъ рѣзко протестуетъ противъ перенесенія ея въ будущее имманентное, если для такого перенесенія человѣкъ долженъ признать себя средствомъ. Вслѣдъ за Герценомъ Толстой повторяетъ, что цѣль—не въ будущемъ: цѣль—это каждый данный моментъ. Отсюда его самосовершенствованіе, его признаніе царства Божія внутри насъ, его этическій индивидуализмъ. Индивидуализмъ этотъ Толстой обосновываетъ на религіи и начинаетъ, такимъ образомъ, вмѣстѣ съ Достоевскимъ то этико-религіозное теченіе, съ которымъ мы познакомимся при изученіи эволюціи русской мысли

начала XX вѣка. Подобно Достоевскому, Толстой приходитъ къ идеѣ „братства“, слiянiя личности съ общимъ, но безъ обезличенiя ея. Вся истина заключена въ христiанской идеѣ отреченiя отъ себя и служенiя другимъ (см., напр., XII, 351). Въ рядѣ главъ изъ книги „О жизни“ (1887 г.) Толстой вполнѣ ясно и опредѣленно рѣшаетъ вопросъ. „Жить для цѣлей личности разумному существу нельзя,—пишетъ онъ,—нельзя потому, что всѣ пути заказаны ему, всѣ цѣли, къ которымъ влечется животная личность человѣка—всѣ явно недостижимы... Требованiя личности доведены до крайнихъ предѣловъ неразумiя. Проснувшiйся разумъ отрицаетъ ихъ. Но требованiя личности такъ разрослись, такъ загромоздили сознанiе человѣка, что ему кажется, что разумъ отрицаетъ всю жизнь... Ученiе истины указываетъ людямъ, что вмѣсто того обманчиваго блага, котораго они ищутъ для животной личности, они всегда имѣютъ дѣйствительное благо, всегда доступное имъ“... Это благо и заключается въ сознательномъ самопожертвованiи, самоотреченiи: „животныя личности для своихъ цѣлей хотятъ воспользоваться личностью человѣка, а чувство любви влечетъ его къ тому, чтобы отдать свое существованiе на пользу другихъ существъ“... (XII, 413 и сл.). Когда Толстой въ позднѣйшихъ статьяхъ девяностыхъ годовъ требуетъ отъ насъ кромѣ того и безусловнаго отреченiя отъ личной воли, во имя слѣпого повиновенiя „ученiю истины“, то онъ снова приходитъ къ старому своему анти-индивидуализму; но намъ не для чего идти такъ далеко, такъ какъ и въ восьмидесятыхъ годахъ Толстой достаточно часто отдавалъ дань этой сторонѣ своихъ воззрѣнiй.

Мы уже знакомы и съ противорѣчiями Толстого и съ ихъ причинами; не будемъ удивляться поэтому, что, созидая десницей зданiе этическаго индивидуализма, Толстой въ то же самое время шуйцей подкапывался подъ него. Человѣкъ—отраженiе Бога, малая часть Его; человѣкъ—безконечность духа въ конечномъ тѣлѣ; человѣкъ—широта и гармонiя всего мiра въ одномъ Я, такъ говоритъ намъ Толстой индивидуалистъ; но въ то же самое время Толстой анти-индивидуалистъ безжалостно съуживаетъ границы безконечнаго духа, отсѣкаетъ отъ человѣческой личности самое цѣнное, стираетъ всю красочность жизни и приходитъ къ буддiйской Нирванѣ. „Человѣкъ есть машина, которая заряжается ѣдой“—пишетъ Толстой своей шуйцей. Искусство, наука, красота, знанiе, жизнь—все вздоръ; человѣку нужно лишь „три аршина земли“ для могилы (XII, 367; 145—158 и др.). Долой науку, ибо она не можетъ отвѣтить на

основной вопросъ—какъ надо жить; долой искусство—ибо оно не помогаетъ этизировать жизнь... Но щуйца Толстого пишетъ неразборчиво, криво и косо, несуразно: не будемъ же удивляться, что она постоянно ошибается адресомъ, путаетъ сущее съ должнымъ, истину и красоту со справедливостью. Чего много ждать отъ шуйцы? Утѣшимся тѣмъ, что самъ Толстой никогда не исполнялъ предписанія своей шуйцы, всегда жилъ полной жизнью, синтезируя красоту, истину и справедливость въ своемъ „я“, въ своей могучей, сильной и властной индивидуальности. Этимъ самъ онъ лучше и полнѣе всего опровергалъ свои анти-индивидуалистическія тенденціи. Его этическій индивидуализмъ всегда былъ полонъ, цѣленъ, яркъ, и только онъ характеризуетъ собою широчайшую индивидуальность Льва Толстого.

Таковъ общій результатъ; не таковы частные факты. Чтобы покончить съ ними, намъ нужно еще остановиться на соціологическихъ и соціальныхъ взглядахъ Толстого послѣдняго времени и на его отношеніи къ свободѣ внутренней и внѣшней. Что касается его соціологическихъ воззрѣній, то о нихъ много говорить не приходится: Толстой совершенно сдалъ въ архивъ свои фаталистическія и анти-индивидуалистическія теоріи. Мы уже сказали, что отъ анти-индивидуализма фатализма онъ перешелъ къ ультра-индивидуализму индетерминизма. Личность для него—все, окружающія ее условія—ничто. Онъ теперь презрительно относится къ историческимъ воззрѣніямъ Тэна: „...Тэнъ былъ вообще ограниченный человѣкъ, иначе нельзя объяснить его стараній свести въ исторіи человѣчества вліяніе человѣка почти на нуль, а главную роль предоставить различнымъ факторамъ въ родѣ воды, глины и проч. Развѣ это не глупость? А Будда! А Христосъ! Развѣ они не измѣнили формы жизни милліоновъ людей!? Вѣдь прогрессировать можетъ не глина и вода, а только живая жизнь, руководимая духомъ, распространяющимъ въ преемственномъ видѣ свое вліяніе на отдаленнѣйшіе вѣка и поколѣнія“... (Такъ по крайней мѣрѣ передаетъ слова Толстого г. Сергѣенко въ своей книгѣ „Какъ живетъ и работаетъ гр. Л. Н. Толстой“, 1898 г.). Толстой дѣйствительно никогда не останавливался на вліяніи внѣшнихъ факторовъ на историческую жизнь человѣчества, но все-таки не ему бы осуждать Тэна, который со всѣмъ своимъ детерминизмомъ былъ всегда противникомъ фатализма, проповѣдью котораго такъ грѣшилъ авторъ „Войны и Мира“.

О соціальномъ ультра-индивидуализмѣ Толстого послѣдняго періода—особенно 90-хъ годовъ и начала XX-го столѣтія—мы ска-

жемъ нѣсколько ниже. Впрочемъ и безъ того общеизвѣстно, какимъ крайнимъ анти-государственникомъ сталъ Толстой, какъ мало-помалу онъ пришелъ къ чистой формѣ анархизма. Придя къ такимъ результатамъ, Толстой вполнѣ логично отказался отъ положительныхъ идеаловъ политической борьбы: всякая форма государства, будь то республика, деспотія, конституціонное королевство, монархизмъ, одинаково вредна и преступна. Выбора быть не можетъ. На вопросъ, что лучше, правовое государство или опричнина?— Толстой можетъ отвѣтить только: оба хуже, ибо серебряныя кандалы настолько же сковываютъ человѣка, какъ и желѣзныя; дѣло не въ нихъ, а въ абсолютной свободѣ человѣческой личности для жизни въ Богѣ. Этотъ крайній соціальный романтизмъ, до котораго не доходили даже славянофилы, лишній разъ иллюстрируетъ то положеніе, что ультра-индивидуализмъ, развиваясь до крайнихъ предѣловъ, переходитъ въ свою противоположность и становится анти-индивидуализмомъ: полное презрѣніе къ реальной человѣческой личности, вотъ что характерно для этихъ взглядовъ Толстого. Онъ не желаетъ видѣть улучшенія условій, увеличенія свободы личности при переходѣ отъ опричнины къ правовому порядку; да и къ чему эта послѣдовательность перехода хотя бы отъ условно худшаго къ условно лучшему, если „стоитъ только захотѣть"—и сразу можно достигнуть вселенской гармоніи, царства Божія? Къ чему желаніе улучшить абсолютное зло—государственный строй, когда къ тому же царство Божіе *внутри* насъ? Здѣсь Толстой опять соскальзываетъ на почву анти-индивидуализма, противопоставляя свободу внутреннюю свободѣ внѣшней. Удивительно, какъ живуча эта престарѣлая мысль, которой питались еще славянофилы, за которую съ такимъ восторгомъ ухватились восьмидесятники и которая не миновала даже такого титана, какъ Левъ Толстой. Борьба за свободу внѣшнюю— безцѣльна и даже вредна, ибо прежде всего надо „освободить себя самого" отъ всѣхъ внутреннихъ путъ, условностей и недостатковъ. Нравственное *самосовершенствованіе* — вотъ что важно, вотъ что нужно; когда каждый изъ насъ достигнетъ нравственнаго совершенства, то всѣ проклятые вопросы рѣшатся въ ту же минуту, ибо будетъ достигнута дѣйствительная внутренняя свобода, а не миоическая внѣшняя...

Тутъ въ своемъ крайнемъ ультра-индивидуализмѣ Толстой впадаетъ не только въ анти-индивидуализмъ, но даже и... въ мѣщанство, какъ ни трудно произнести это слово по отношенію къ Толстому. Въ слѣдующей главѣ мы подробно выяснимъ, въ чемъ за-

ключается мѣщанство теоріи самосовершенствованія, теперь же скажемъ только, что и въ этомъ случаѣ между Толстымъ и толстовцами-восьмидесятниками (а также восьмидесятниками не толстовцами)—дистанція огромнаго размѣра: съ одной стороны передъ нами гигантская личность, впадающая въ наивныя и жалкія ошибки, съ другой — толпа карликовъ, возводящая въ догму ошибки великаго человѣка.

Ошибки Толстого слишкомъ очевидны и вскрывать ихъ не приходится. Сильный аналитическій умъ, великій искатель и отрицатель, онъ не въ силахъ создать что бы то ни было положительное, приложимое къ жизни; мыслитель, погруженный въ абсолютизмъ этики и религіи, онъ не видитъ относительности соціальныхъ идеаловъ; теоретикъ соціальнаго ультра-индивидуализма, онъ на практикѣ впадаетъ въ узкій анти-индивидуализмъ. Искренность его — громадна, прямолинейность—безпощадна, а потому и правда и ложь въ его сужденіяхъ неприкрыты ничѣмъ и разрастаются до колоссальныхъ размѣровъ. Удивительно ярко характеризуетъ его Достоевскій, устами какого-то анонимнаго своего собесѣдника въ „Дневникѣ Писателя" (1877 г., № 7—8): „авторъ Анны Карениной, несмотря на свой огромный художественный талантъ, есть одинъ изъ тѣхъ русскихъ умовъ, которые видятъ ясно лишь то, что стоитъ прямо передъ ихъ глазами, а потому и прутъ въ эту точку. Повернуть же шею направо или налѣво, чтобы разглядѣть и то, что стоитъ въ сторонѣ, они, очевидно, не имѣютъ способности: имъ нужно для того повернуться всѣмъ тѣломъ, всѣмъ корпусомъ. Вотъ тогда они, пожалуй, заговорятъ совершенно противоположное, такъ какъ во всякомъ случаѣ они всегда строго искренни"... Если къ этому прибавить еще то, что эти „повороты всѣмъ корпусомъ" могли случаться съ Толстымъ съ удивительной легкостью, что, повернувъ сегодня къ одной точкѣ, завтра онъ обращался къ противоположной, то общая характеристика Толстого будетъ въ общихъ чертахъ вѣрна. Это не есть обвиненіе Толстого въ поверхностности взглядовъ, въ легкости сужденій; наоборотъ, каждую точку зрѣнія Толстой исчерпывалъ до конца, захватывалъ глубоко—и тѣмъ крупнѣе была его ошибка, если онъ брался за работу „не съ того конца". Однако, въ этомъ постоянномъ исканіи не слабость, но сила Льва Толстого; сильный человѣкъ, онъ всю жизнь искалъ истину — и въ этомъ исканіи сказывался могучій, глубоко дѣйственный духъ. Но, къ несчастью, въ 80-хъ годахъ ему показалось, что наконецъ онъ нашелъ абсолютную истину—и онъ сталъ пророкомъ, проповѣдни-

комъ ея. Его требованія этизаціи жизни — цѣнны и имѣютъ громадное значеніе; его соціальная программа—наивна. И здѣсь вѣчное противорѣчіе, и здѣсь мертвая зыбь индивидуализма и анти-индивидуализма...

Резюмируемъ. Сильная и яркая индивидуальность, мощно покоряющая себѣ все окружающее; острый, аналитическій умъ, разрушающій всѣ путы, связывающія личность—и въ то же время полное безсиліе синтезировать свои взгляды, дать освобожденной личности реальную точку опоры. Отсюда полная безпорядочность безсистемность, противорѣчивость взглядовъ на личность, безпомощная путаница индивидуализма и анти-индивидуализма, выяснить которую мы старались выше. И все это—при несомнѣнномъ, постоянномъ признаніи самоцѣнности и самоцѣльности человѣческой личности, при яркомъ и рельефномъ этическомъ индивидуализмѣ. Въ этомъ отношеніи Толстой является ближайшимъ союзникомъ и единомышленникомъ Достоевскаго, этическій индивидуализмъ котораго достигъ силы, глубины и красоты, небывалой дотолѣ во всей вѣковой исторіи русской мысли.

Мы переходимъ къ Достоевскому. Заранѣе признаемъ всю невыполнимость задачи—на протяженіи немногихъ страницъ выяснить все значеніе этого писателя въ интересующей насъ области. О Достоевскомъ, какъ и о Толстомъ, говорить мало — значитъ не сказать ничего; и если мы все-таки ограничиваемся весьма немногимъ, то только потому, что по возможности не выходимъ изъ предѣловъ вопроса объ отношеніи Толстого и Достоевскаго къ проблемѣ индивидуализма.

Толстой пришелъ къ ясно-сознанному этическому индивидуализму въ началѣ восьмидесятыхъ годовъ; Достоевскій умеръ въ 1881 г. И однако въ этическомъ индивидуализмѣ не Толстому принадлежитъ послѣднее, наиболѣе серьезное и глубокое слово: его гораздо раньше сказалъ Достоевскій, и сказалъ гораздо глубже. Этическій индивидуализмъ Достоевскаго бросался въ глаза еще въ самомъ началѣ его дѣятельности, былъ очевиденъ до такой степени, что его отмѣтилъ даже Добролюбовъ, совершенно не понявшій Достоевскаго и посвятившій ему одну изъ самыхъ слабыхъ своихъ статей („Забитые люди", 1861 г.). „*Каждый человѣкъ долженъ быть человѣкомъ и относиться къ другимъ, какъ человѣкъ къ человѣку* — вотъ идеалъ, сложившійся въ душѣ автора помимо всякихъ условныхъ и парціальныхъ воззрѣній, повидимому даже помимо его собственной воли и сознанія, какъ-то a priori, какъ что-то составляющее часть

его собственной натуры"—говоритъ Добролюбовъ про Достоевскаго (курсивъ нашъ). И къ этимъ словамъ трудно прибавить что-нибудь новое: теперь, когда мы знаемъ Достоевскаго не только какъ автора „Униженныхъ и Оскорбленныхъ", но и какъ творца „Преступленія и Наказанія", „Бѣсовъ", „Идіота", его характеристика Добролюбовымъ остается въ полной силѣ, усугубляется по своему значенію. Да, дѣйствительно, „человѣкъ-самоцѣль" является завѣтнѣйшей мыслью Достоевскаго и, быть можетъ, во всемірной литературѣ нѣтъ произведеній, такъ и настолько захватывающе, глубоко и проникновенно убѣждающихъ каждаго въ правотѣ этой мысли, какъ „Преступленіе и Наказаніе" или „Братья Карамазовы" Достоевскаго.

„Рыжій уродъ", князь Валковскій (въ „Униженныхъ и Оскорбленныхъ", 1861 г.) утверждаетъ, что все на свѣтѣ вздоръ. Что же не вздоръ?—спрашиваетъ его собесѣдникъ, и въ отвѣтъ на это слышитъ слѣдующее исповѣданіе вѣры: „не вздоръ—это личность, это я самъ. Все для меня и весь міръ для меня созданъ... Въ основаніи всѣхъ человѣческихъ добродѣтелей лежитъ глубочайшій эгоизмъ. И чѣмъ добродѣтельнѣе дѣло — тѣмъ болѣе тутъ эгоизма. Люби самого себя—вотъ одно правило, которое я признаю"... (IV, 260). Вотъ типичная quasi-индивидуалистическая философія, съ которой не уставалъ бороться Достоевскій. Личность — это все, говоритъ индивидуалистъ; личность — это я, прибавляютъ къ этому князья Валковскіе. Человѣкъ есть цѣль — вотъ заповѣдь индивидуализма; я есмь цѣль—вотъ единственное правило, которое признаютъ князья Валковскіе. Мы уже достаточно подробно останавливались на понятіи эгоизма, чтобы возвращаться къ этому вопросу: достаточно указать, что такой quasi-индивидуализмъ имѣлъ злѣйшаго врага въ Достоевскомъ: вспомнимъ, что именно это „личное начало" Достоевскій считалъ причиной всѣхъ золъ, царящихъ на Западѣ, что это начало „самоопредѣленія въ своемъ собственномъ Я" Достоевскій противопоставлялъ растворенію личности въ братствѣ, для чего, однако, „именно надо стать личностью". И вовсе нѣтъ необходимости быть „рыжимъ уродомъ", подобно князю Валковскому, чтобы придерживаться такихъ крайнихъ взглядовъ на свою личность, какъ на цѣль, а на человѣка вообще—какъ на средство. Въ „Подросткѣ" (1875 г.) такова именно философія симпатичнаго, отчасти наивно-комичнаго подростка, Аркадія Макаровича; Я — цѣль, такова его основная мысль. „Личная свобода, то-есть моя собственная-съ, на первомъ планѣ, а дальше знать не хочу", торопливо заявляетъ онъ при первомъ же знакомствѣ. „Да зачѣмъ

я непремѣнно долженъ любить моего ближняго, или ваше тамъ будущее человѣчество, которое я никогда не увижу, которое обо мнѣ знать не будетъ и которое въ свою очередь истлѣетъ безъ всякаго слѣда и воспоминанія!“... „...Я одинъ только разъ на свѣтѣ живу!—восклицаетъ онъ далѣе;—позвольте мнѣ самому знать мою выгоду: оно веселѣе. Что мнѣ за дѣло о томъ, что будетъ черезъ тысячу лѣтъ съ этимъ вашимъ человѣчествомъ, если мнѣ за это, по вашему кодексу (онъ говоритъ о соціализмѣ)—ни любви, ни будущей жизни, ни признанія за мной подвига? Нѣтъ-съ, если такъ, то я самымъ преневѣжливымъ образомъ буду жить для себя, а тамъ хоть бы всѣ провалились!“ (VIII, 56—58; ср X, 349—352). Таковъ этотъ крайній этическій анти-индивидуализмъ, признающій все средствомъ для достиженія единой цѣли—Я. Познакомимся теперь съ обратной стороной медали, съ этическимъ ультра-индивидуализмомъ, для чего обратимся къ типу Кириллова въ „Бѣсахъ“ (1870).

Кирилловъ, одинъ изъ самыхъ удивительныхъ и глубокихъ литературныхъ типовъ, какіе только намъ извѣстны, въ настоящую минуту интересуетъ насъ только какъ выразитель опредѣленнаго рѣшенія проблемы индивидуализма. Это однодумъ, котораго Богъ „всю жизнь мучилъ“ и который, наконецъ, самъ хочетъ сдѣлаться Богомъ. Онъ счастливъ въ узкихъ границахъ своей глубокой мысли; онъ любитъ жизнь, онъ любитъ все на свѣтѣ, его веселитъ каждый „листъ зеленый, яркій, съ жилками“, онъ молится всему—„видите, паукъ ползетъ по стѣнѣ, я смотрю и благодаренъ ему за то, что ползетъ“. Но въ то же самое время онъ сознаетъ, что „жизнь есть боль, жизнь есть страхъ, и человѣкъ несчастенъ“; онъ живетъ желаніемъ побѣдить этотъ страхъ, эту боль и тѣмъ очистить дорогу высшимъ формамъ жизни: „теперь человѣкъ еще не тотъ человѣкъ. Будетъ новый человѣкъ, счастливый и гордый. Кому будетъ все равно жить или не жить, тотъ будетъ новый человѣкъ... Онъ придетъ и имя ему будетъ человѣкобогъ. — Богочеловѣкъ? (переспрашиваетъ Кириллова Ставрогинъ)—Человѣкобогъ, въ этомъ разница“... (VII, 112—3, 228—230). Кому будетъ все равно жить или не жить, тотъ будетъ новый человѣкъ: не трудно узнать въ этихъ словахъ Кириллова видоизмѣненную мысль Достоевскаго, что добровольное самоуничтоженіе, самопожертвованіе личности есть въ то же время величайшее ее превознесеніе; когда такое самоуничтоженіе станетъ обычнымъ въ человѣчествѣ, тогда создадутся и новыя, лучшія формы жизни: „будетъ новый человѣкъ, счастливый и гордый... Онъ придетъ и имя ему будетъ человѣкобогъ“...

Но Кирилловъ идетъ по пути этическаго индивидуализма гораздо дальше самого Достоевскаго. Этическій индивидуализмъ, признающій человѣка самоцѣлью, обыкновенно отстаиваетъ этическую самостоятельность личности отъ соціальной группы, отъ класса, отъ общества, отъ государства. Кирилловъ идетъ дальше, отстаивая понятіе человѣка самоцѣли отъ Бога... „Меня Богъ всю жизнь мучилъ“, говоритъ онъ самъ про себя замѣчательно сильно и мѣтко: дѣйствительно, вся трагедія Кириллова — въ его единоборствѣ съ идеей Бога за этическую самостоятельность человѣческой личности. Въ послѣднія минуты своей жизни онъ ярче, чѣмъ когда бы то ни было, высказываетъ эти свои мучительные выводы, приводящіе его къ самоубійству. „Богъ необходимъ, а потому долженъ быть.—Но я знаю, что его нѣтъ и не можетъ быть.—Если нѣтъ Бога, то я Богъ. — Если Богъ есть, то вся воля Его, и изъ Его воли я не могу. Если нѣтъ, то вся воля моя, и я обязанъ заявить своеволіе“. Вотъ главные этапные пункты его идей; въ нихъ весь центръ тяжести. Идея Бога всю жизнь давила, всю жизнь мучила Кириллова; придя къ своеобразному атеизму, онъ торжествуетъ побѣду не только за себя, но и за все человѣчество. *Если Богъ есть, то вся воля Его, и изъ Его воли я не могу*: разъ это такъ, то какъ же не торжествовать Кириллову свою побѣду въ тяжеломъ единоборствѣ? Онъ завоевалъ волю для каждой личности, ибо личность есть прежде всего воля, желаніе. И свою побѣду онъ долженъ провозгласить на весь міръ, чтобы люди, наконецъ, поняли все и сбросили съ себя оковы религіозно-этическаго рабства: „я обязанъ невѣріе заявить... Для меня нѣтъ выше идеи—что Бога нѣтъ. За меня человѣческая исторія. Человѣкъ только и дѣлалъ, что выдумывалъ Бога, чтобы жить не убивая себя; въ этомъ вся всемірная исторія до сихъ поръ. Я одинъ во всемірной исторіи не захотѣлъ первый разъ выдумывать Бога. Пусть узнаютъ разъ навсегда“. Человѣкъ есть цѣль и не можетъ быть средствомъ для другого человѣка, или комплекса ихъ, или даже Бога — такъ сказалъ Кантъ еще за сто лѣтъ до Кириллова; Кирилловъ обратилъ все свое вниманіе только на это послѣднее взаимоотношеніе: человѣкъ—Богъ. Онъ замѣчательно вѣрно и глубоко понялъ то положеніе, что *быть средствомъ и быть подъ чьей либо волей — вполнѣ тождественныя понятія*; вотъ почему *своеволіе*—главный пунктъ символа вѣры Кириллова: его „своеволіе“ есть выраженіе твердой рѣшимости не быть средствомъ ни для кого, даже для Бога. „Я хочу заявить своеволіе. Пусть одинъ, но сдѣлаю“. И Кирилловъ ищетъ самый полный, послѣдній пунктъ своеволія;

найти его не трудно: „я обязанъ себя застрѣлить, потому что самый полный пунктъ моего своеволія—это убить себя самому“. Это самоубійство будетъ полнымъ освобожденіемъ человѣка и человѣчества, откровеніемъ новой, безмѣрной свободы, уничтоженіемъ навсегда страха и трепета, этихъ проклятій, сопровождающихъ признаніе человѣка средствомъ. Достаточно одному человѣку убить себя для своеволія, чтобы освободить и спасти отъ подчиненія чужой волѣ—волѣ Бога — всѣхъ людей. Все это высказываетъ Кирилловъ въ своемъ послѣднемъ изступленномъ монологѣ: „...я убью себя самъ непремѣнно, чтобы начать и доказать. Я еще только богъ поневолѣ и я несчастенъ, ибо *обязанъ* заявить своеволіе. Всѣ несчастны, потому что всѣ боятся заявлять своеволіе. Человѣкъ потому и былъ до сихъ поръ такъ несчастенъ и бѣденъ, что боялся заявить самый главный пунктъ своеволія, и своевольничалъ съ краю, какъ школьникъ. Я ужасно несчастенъ, ибо ужасно боюсь. Страхъ есть проклятіе человѣка... Но я заявляю своеволіе, я обязанъ увѣровать, что не вѣрую. Я начну, и кончу, и дверь отворю. И спасу... Я три года искалъ атрибутъ божества моего и нашелъ. атрибутъ божества моего—Своеволіе! Это все, чѣмъ я могу въ главномъ пунктѣ показать непокорность и новую, страшную свободу мою. Ибо она очень страшна. Я убиваю себя, чтобы показать непокорность и новую страшную свободу мою“ (VII, 594—597).

Кирилловъ пошелъ дальше Достоевскаго въ своемъ стремленіи этически освободить человѣка, и за это Достоевскій казнитъ его безуміемъ и картиной безобразной смерти. Безграничная свобода недоступна человѣку, онъ не можетъ ея вмѣстить — такова мысль Достоевскаго, и притомъ одна изъ его основныхъ и завѣтнѣйшихъ мыслей; мы увидимъ, какъ впослѣдствіи онъ отнесся къ этой же мысли въ „Великомъ Инквизиторѣ“. Кирилловъ доходитъ до крайнихъ предѣловъ ультра-индивидуализма, за что и несетъ отъ Достоевскаго заслуженное наказаніе... Дѣйствительно, если перевести вопросъ на обычные наши термины, то что значатъ слова Кириллова о томъ, что „если Богъ есть, то вся воля Его,... если нѣтъ, то вся воля моя“? Вся воля Его—вся воля моя: это именно тѣ крайнія границы, въ которыхъ уже издавна бьется человѣческая мысль въ безпрерывномъ колебаніи отъ фатализма къ индетерминизму. И нѣтъ надобности сводить непремѣнно этотъ вопросъ на религіозную почву: Толстой въ „Войнѣ и Мирѣ“ отнюдь не стоялъ на этой почвѣ, однако категорически утверждалъ, что „вся воля его“... Конечно, здѣсь и „его“ и „воля“ понимаются не въ прямомъ смыслѣ, но не

въ этомъ вѣдь и дѣло: мы говоримъ пока только о противопоставленіи формулы „вся воля моя“ формулѣ діаметрально-противоположной“; въ эту-то вторую формулу одинаково войдетъ и религіозный изувѣръ, и авторъ „Войны и Мира“, и правовѣрный мусульманинъ, и ортодоксальный марксистъ. Кирилловъ стоитъ на почвѣ исключительно религіозной и колеблется между этими же двумя рѣшеніями: анти-индивидуалистическое и фаталистическое признаніе, что „вся воля Его“ — для него невозможно; ультра-индивидуалистическое утвержденіе „своеволія“ онъ (какъ и всякій человѣкъ, по Достоевскому) не можетъ вмѣстить. Онъ не желаетъ признать совмѣстимости религіозной идеи Бога съ этической самостоятельностью человѣка, не умѣетъ согласовать понятія воли Бога со свободной волей человѣка; задача эта сама по себѣ совершенно тождественна съ проблемой необходимости и свободы на строго философской почвѣ. Кирилловъ гибнетъ потому, что не умѣетъ найти средняго рѣшенія, синтезировать свободу и необходимость; онъ приходитъ къ этическому ультра-индивидуализму и не выноситъ открытой передъ нимъ безграничной, „страшной“ свободы.

Князь Валковскій и Кирилловъ — вотъ два полюса этическаго индивидуализма, какъ ни странно ставить рядомъ два этихъ имени; какъ видимъ теперь, Достоевскій одинаково отрицательно относится и къ анти-индивидуалистическому признанію человѣка только средствомъ, и къ ультра-индивидуалистическому „своеволію“. И если мы отвлечемся отъ внѣшнихъ формъ, забудемъ впечатлѣнія отъ симпатичнаго облика личности Кириллова и отвратительнаго образа князя Валковскаго, то развѣ ужъ такъ далеки будутъ въ основѣ „своеволіе“ и того и другого? Да и въ метафизикѣ признаніе абсолютной необходимости или абсолютной свободы не приводитъ ли къ одинаково уничтожающимъ личность результатамъ?

Гдѣ же спасительная середина, по разумѣнію Достоевскаго? Какой этическій индивидуализмъ онъ считаетъ пріемлемымъ, единственно возможнымъ?—Наиболѣе полные отвѣты Достоевскій далъ въ трехъ произведеніяхъ разныхъ временъ своей дѣятельности — въ „Запискахъ изъ подполья“ (1864 г.), „Преступленіи и Наказаніи“ (1866 г.) и „Братьяхъ Карамазовыхъ“ (1878 г.). Кромѣ того въ „Идіотѣ“ (1868 г.) онъ пытался разрѣшить этотъ вопросъ не „логикой мыслей“, а „логикой образовъ“; въ лицѣ князя Мышкина мы должны видѣть, по замыслу Достоевскаго, цѣльнаго, гармоничнаго человѣка и, такъ сказать, глубоко интуитивную натуру. Князю Мышкину, этому бѣдному „идіоту“, нѣтъ надобности такъ или иначе

рѣшать мучительную проблему индивидуализма: она для него рѣшена, если и не въ области мысли и слова, то въ сферѣ чувства. Безконечно чуткій и тонкій, онъ вибрируетъ на малѣйшее колебаніе души своего ближняго; всегда устраняя на задній планъ свое Я, онъ тѣмъ не менѣе „личность“ въ высокой степени, а потому въ немъ есть что-то настолько чарующее, настолько близкое каждому, что невольно онъ всегда и вездѣ стоитъ передъ читателемъ на первомъ планѣ. Въ самомъ заглавіи романа сказывается такимъ образомъ сарказмъ автора надъ читателями, надъ толпой, способной возводить въ идеалъ ненормальное и видѣть ненормальное во всемъ приближающемся къ идеалу. Однако типъ князя Мышкина совершенно неудался Достоевскому (исключая первой части романа), такъ какъ сложные и глубокіе вопросы, поставленные въ этомъ романѣ Достоевскимъ, чѣмъ дальше, тѣмъ больше заслоняли собою симпатичную фигуру „бѣднаго рыцаря“, захваченнаго роковой волной событій и подъ конецъ обратившагося въ настоящаго идіота. Поэтому, оставляя логику образовъ въ сторонѣ, обратимся къ той логикѣ мыслей, которой рѣшается проблема индивидуализма въ вышеуказанныхъ трехъ произведеніяхъ Достоевскаго.

Въ „Запискахъ изъ подполья“ Достоевскій борется съ тѣмъ, что ему кажется этическимъ и соціологическимъ анти-индивидуализмомъ; основной темой „Преступленія и Наказанія“ является провозглашеніе этическаго индивидуализма; наконецъ, въ „Братьяхъ Карамазовыхъ“ соединены и углублены обѣ эти точки зрѣнія— вотъ предварительное, краткое поясненіе взаимоотношенія идей этихъ трехъ романовъ.

Озлобленный неудачникъ, тусклый и ничтожный, неизвѣстный авторъ „Записокъ изъ подполья“ оказывается въ душѣ, въ теоріи вполнѣ опредѣленно индивидуалистомъ. Онъ жаждетъ жизни, жизни полной и широкой; раціонализмъ кажется ему узостью, душитъ его, не даетъ развернуться и жить; приматъ воли надъ разумомъ онъ выдвигаетъ впередъ на четверть вѣка ранѣе научной психологической школы и, пожалуй, въ согласіи съ незнакомымъ ему Шопенгауеромъ. (Приматъ этотъ — одна изъ наиболѣе постоянныхъ идей Достоевскаго). „Разсудокъ, господа, есть вещь хорошая, это безспорно,—заявляетъ онъ,—но разсудокъ есть только разсудокъ и удовлетворяетъ только разсудочной способности человѣка, а хотѣнье есть проявленіе всей жизни, то-есть всей человѣческой жизни и съ разсудкомъ и со всѣми почесываніями. И хоть жизнь наша, въ этомъ проявленіи, выходитъ зачастую дрянцо, но все-таки жизнь,

а не одно только извлеченіе квадратнаго корня. Вѣдь я, напримѣръ, совершенно естественно хочу жить для того, чтобъ удовлетворить всей моей способности жить, а не для того, чтобъ удовлетворить одной только моей разсудочной способности, то-есть какой-нибудь одной двадцатой доли всей моей способности жить"... Этотъ своеобразный „психологическій индивидуализмъ" превращается далѣе въ яркій и рельефный индивидуализмъ этическій, причемъ Достоевскій даетъ намъ такую блестящую, уничтожающую критику формальной, раціоналистической этики, которая дѣлаетъ первую часть „Записокъ изъ подполья" безсмертнымъ, міровымъ произведеніемъ. (Мы будемъ говорить въ дальнѣйшемъ не о неизвѣстномъ авторѣ „Записокъ", а о Достоевскомъ, такъ какъ въ первой части повѣсти за первымъ слишкомъ явно стоитъ второй).

Формальная, раціоналистическая этика, доведенная до своихъ крайнихъ логическихъ предѣловъ, является типичнымъ мѣщанствомъ, нудпымъ и тоскливымъ. Правда, и Кантъ былъ въ этикѣ формалистомъ и раціоналистомъ, но никогда не доходилъ онъ до тѣхъ границъ, за которыя свободно переступила позднѣйшая раціоналистическая этика, дошедшая до крайнихъ предѣловъ въ утилитаризмѣ. Лейбницъ вѣрилъ въ возможность созданія логической машины; раціоналистическая этика хотѣла сдѣлать изъ человѣка машину этическую; она пыталась создать этическій сводъ законовъ, для практическихъ справокъ во всякомъ данномъ случаѣ. При малѣйшемъ сомнѣніи—какъ мнѣ поступить въ томъ или иномъ положеніи?—стоитъ только порыться въ этомъ сводѣ законовъ и узнать, что на основаніи или принципа пользы, или категорическаго императива за № 000, этическій поступокъ въ этомъ случаѣ долженъ быть такой-то и такой-то. Какъ извѣстно, безпощадная борьба съ такой формальной, раціоналистической, мѣщанской этикой является одной изъ главныхъ заслугъ Нитцше, центромъ, къ которому можно свести всѣ разрозненные элементы его философіи; Достоевскій опередилъ Нитцше въ этомъ отношеніи и по справедливости можетъ считаться однимъ изъ предшественниковъ нѣмецкаго философа. Формальная этика въ своемъ разработанномъ и законченномъ видѣ кажется ему насмѣшкой надъ живой, мыслящей и чувствующей человѣческой личностью; хорошее будетъ время,—иронизируетъ онъ,—когда будутъ выведены и установлены всѣ этическіе законы: тогда будетъ весьма легко и пріятно жить на свѣтѣ. „Всѣ поступки человѣческіе, само собою, будутъ расчислены тогда по этимъ законамъ, математически, въ родѣ таблицы логариѳмовъ, до 108.000, и зане-

сены въ календарь; или, еще лучше того, появятся нѣкоторыя благонамѣренныя изданія, въ родѣ теперешнихъ энциклопедическихъ лексиконовъ, въ которыхъ все будетъ такъ точно исчислено и обозначено, что на свѣтѣ уже не будетъ болѣе ни поступковъ, ни приключеній". Тогда самъ человѣкъ превратится въ этическую машину, станетъ чѣмъ-то въ родѣ „фортепіанной клавиши" или „органнаго штифтика"; тогда... „ну, однимъ словомъ, тогда прилетитъ птица Каганъ" и все человѣчество достигнетъ незыблемаго, навѣки нерушимаго, полнаго, идеальнаго счастья... Вся эта увлекательная и заманчивая картина грядущаго блаженства осуществима въ томъ случаѣ, замѣчаетъ Достоевскій, если человѣческая воля, человѣческое хотѣнье, человѣческая свобода будетъ разложена на элементы необходимости. Но допустимъ, что это произойдетъ, что наука найдетъ „настоящую математическую формулу" нашей воли, что воля эта будетъ „расчислена по бумажкѣ", что разумъ окончательно займетъ мѣсто воли („если хотѣнье стакнется когда-нибудь совершенно съ разсудкомъ, такъ вѣдь ужъ мы будемъ тогда разсуждать, а не хотѣть"...); допустимъ на минуту все это: тогда человѣкъ сейчасъ же перестанетъ и хотѣть, замѣчаетъ Достоевскій. „Ну, что за охота хотѣть по табличкѣ? Мало того: тотчасъ же обратится онъ изъ человѣка въ органный штифтикъ, или въ родѣ того; потому что, что же такое человѣкъ безъ желаній, безъ воли и безъ хотѣній, какъ не штифтикъ въ органномъ валѣ?" (III, ч. II, 89—92).

Вотъ рѣзкій этическій анти-индивидуализмъ, діаметрально-противоположный крайней индивидуалистической философіи Кириллова. Тотъ погибъ отъ чрезмѣрной свободы, здѣсь же человѣчеству уготована гибель отъ безграничной необходимости. „Вѣдь если мнѣ, напримѣръ, когда-нибудь расчислятъ и докажутъ, что если я показалъ такому-то кукишъ, такъ именно потому, что не могъ не показать, и что непремѣнно такимъ-то пальцемъ долженъ былъ его показать, такъ что же тогда во мнѣ *свободнаго-то* остается?..." А между прочимъ только въ свободѣ вся цѣль, весь смыслъ человѣческой жизни: „человѣку надо одного только *самостоятельнаго* хотѣнья, чего бы эта самостоятельность ни стоила и къ чему бы ни привела"... Самостоятельность хотѣнья для человѣка самое цѣнное изъ всего существующаго въ мірѣ, „*потому что во всякомъ случаѣ сохраняетъ намъ самое главное и самое дорогое, т.-е. нашу личность и нашу индивидуальность*" (послѣдній курсивъ нашъ). И это стремленіе сохранить свою свободную личность настолько велико

въ человѣкѣ, что онъ не промѣняетъ его на самыя очевидныя выгоды, размѣренныя математически и очевидныя, какъ дважды два четыре. Вѣдь это „дважды два четыре есть уже не жизнь, господа, а начало смерти“, ибо есть мертвая раціональная формула, между тѣмъ какъ безъ ирраціональнаго человѣкъ самъ превращается въ расчисленную таблицу логариѳмовъ (III, ч. II, 91—93, 97). Съ этой ненависти къ раціональному начинается борьба Достоевскаго съ ненавистнымъ ему соціологическимъ анти-индивидуализмомъ, олицетворяемомъ въ „Хрустальномъ дворцѣ“.

Здѣсь намъ приходится коснуться отношенія Достоевскаго къ соціализму, о чемъ подробнѣе рѣчь будетъ ниже. Нѣтъ сомнѣнія, что вся первая часть „Записокъ изъ подполья“ направлена по адресу только-что вышедшаго тогда романа Чернышевскаго „Что дѣлать?“ съ его проповѣдью „фурьеризма“. Къ фурьеризму и прочимъ видамъ соціализма Достоевскій (послѣ возвращенія съ каторги) питалъ непримиримую ненависть: онъ отождествлялъ соціализмъ съ полнымъ порабощеніемъ личности, атрофированіемъ индивидуальности. Въ „Бѣсахъ“ онъ пытался иллюстрировать свою мысль типомъ Шигалева, этого представителя самаго крайняго соціализма, запутавшагося въ собственныхъ данныхъ, и отъ безграничной свободы заключавшаго къ безграничному деспотизму. Содержаніе этой шигалевщины слѣдующее: человѣчество дѣлится на двѣ неравныя части, причемъ одна десятая доля получаетъ свободу личности и безграничную власть, остальныя же девять десятыхъ теряютъ личность, обращаются въ стадо и живутъ въ покорномъ, рабскомъ состояніи, въ счастіи безграничнаго повиновенія (VII, 391; развитіе этой мысли мы увидимъ въ „Великомъ Инквизиторѣ“). „Каждый принадлежитъ всѣмъ, а всѣ каждому. Всѣ рабы и въ рабствѣ равны. Въ крайнихъ случаяхъ клевета и убійство, а, главное, равенство. Первымъ дѣломъ понижается уровень образованія, наукъ и талантовъ. Высокій уровень наукъ и талантовъ доступенъ только высшимъ способностямъ, не надо высшихъ способностей! Высшія способности всегда захватывали власть и были деспотами. Высшія способности не могутъ не быть деспотами и всегда развращали болѣе, чѣмъ приносили пользы; ихъ изгоняютъ или казнятъ. Цицерону отрѣзывается языкъ, Копернику выкалываютъ глаза, Шекспиръ побивается камнями—вотъ шигалевщина! Рабы должны быть равны: безъ деспотизма еще не бывало ни свободы, ни равенства, но въ стадѣ должно быть равенство, и вотъ шигалевщина!..“ (VII, 404—405). И въ такомъ отвратительномъ соціальномъ анти-инди-

видуализмѣ Достоевскій видитъ главную суть соціализма. Ясно отсюда, что о реальномъ соціализмѣ Достоевскій имѣлъ весьма смутное понятіе, въ родѣ того, какимъ обладалъ милѣйшій Коля Красоткинъ: „это коля всѣ равны, у всѣхъ одно общее мнѣніе, нѣтъ браковъ, а религія и всѣ законы какъ кому угодно, ну и тамъ все остальное“... („Братья Карамазовы“, XII, 623). Сражаясь съ шигалевщиной, съ крайними теченіями коллективизма, Достоевскій побѣдоносно воевалъ съ соломенными чучелами, изготовленными предварительно имъ же самимъ: такъ очень не трудно одерживать побѣды. Гораздо труднѣе было бы критически разобраться въ индивидуалистическихъ и анти-индивидуалистическихъ концепціяхъ реальнаго соціализма. Въ высшей степени наивно было бы, однако, объяснять отрицательное отношеніе Достоевскаго къ соціализму исключительно его малой освѣдомленностью... Мы увидимъ, что центръ тяжести лежитъ глубже и что вражда Достоевскаго къ соціалистическимъ концепціямъ есть непримиримая вражда анархизма съ соціализмомъ. Но объ этомъ рѣчь впереди; теперь же во всякомъ случаѣ несомнѣнно одно: Достоевскій неустанно боролся съ тѣмъ, что ему казалось крайнимъ соціологическимъ анти-индивидуализмомъ; эту борьбу можно прослѣдить сначала по „Запискамъ изъ подполья“, затѣмъ по „Бѣсамъ“ и, наконецъ, по „Великому Инквизитору“ изъ „Братьевъ Карамазовыхъ“. О послѣднемъ рѣчь впереди; теперь же возвращаемся къ „Запискамъ изъ подполья“.

„Хрустальный дворецъ“ — это тотъ самый фаланстеръ, съ идеализаціей котораго Достоевскій встрѣтился въ „Что дѣлать?“. Достоевскій иронизируетъ надъ тѣмъ блаженнымъ, грядущимъ временемъ, когда прилетитъ птица Каганъ и когда выстроится хрустальный дворецъ; это будетъ время, когда разумъ окончательно возьметъ верхъ надъ волей, когда человѣческіе поступки будутъ расчислены по логариѳмическимъ таблицамъ, когда человѣчество пойметъ свои нормальные интересы и будетъ строго логично располагать по нимъ свои тѣ или иные поступки. Въ эту утилитаристическую теорію мотивировки поступковъ выгодами Достоевскій не вѣритъ совершенно: „...дерзко объявляю,—заявляетъ онъ,—что всѣ эти прекрасныя системы, всѣ эти теоріи разъясненія человѣчеству настоящихъ, нормальныхъ его интересовъ съ тѣмъ, чтобы оно, необходимо стремясь достигнуть этихъ интересовъ, стало бы тотчасъ же добрымъ и благороднымъ, — покамѣстъ, по моему мнѣнію, одна логистика! Да-съ, логистика!..“ Утилитаризмъ, доведенный до своихъ логическихъ предѣловъ, неминуемо ведетъ, по мнѣнію Достоевскаго,

къ отрицанію свободы воли, къ явному примату разума; къ такому же отрицанію свободы ведетъ и „Хрустальный дворецъ“, въ которомъ все будетъ такъ размѣрено, разграфлено, обосновано на обоюдной выгодѣ... И если даже „Хрустальный дворецъ“ и впрямь когда-нибудь осуществится, то возмущенное чувство свободы человѣка не позволитъ ему существовать долгое время: очень ужъ скучно будетъ въ этой „чрезвычайно-благоразумной“ жизни, такъ скучно, что человѣкъ, пожалуй, захочетъ чего-нибудь весьма невыгоднаго и весьма неблагоразумнаго. „...Среди всеобщаго будущаго благоразумія возникнетъ какой-нибудь джентльменъ, съ неблагородной или, лучше сказать, ретроградной и насмѣшливой физіономіей; упретъ руки въ боки и скажетъ намъ всѣмъ: а что, господа, не столкнуть ли намъ все это благоразуміе съ одного раза, ногой, прахомъ, единственно съ тою цѣлью, чтобъ всѣ эти логариомы отправились къ чорту и чтобъ намъ опять по своей глупой волѣ пожить! Это бы еще ничего,—иронизируетъ дальше Достоевскій,— но обидно то, что вѣдь непремѣнно послѣдователей найдетъ: такъ человѣкъ устроенъ“... Обидно для строителей хрустальнаго дворца, но къ общему счастью человѣчества; пусть это принесетъ людямъ невыгоду и страданіе, но „человѣкъ иногда ужасно любитъ страданіе“ (тоже одна изъ любимыхъ мыслей Достоевскаго), и охотно перенесетъ его, чтобы снова завоевать себѣ свободу хотѣнья, свободу индивидуальности, чтобы подтвердить самому себѣ, что „люди все еще люди, а не фортепіанныя клавиши... „Я вѣрю въ это, я отвѣчаю за это, — горячо заканчиваетъ Достоевскій, — потому что вѣдь *все дѣло-то человѣческое, кажется, и дѣйствительно въ томъ только и состоитъ, чтобъ человѣкъ поминутно доказывалъ себѣ, что онъ человѣкъ, а не штифтикъ!...*“ (III, ч. II, 87, 90, 97, 94—5; курсивъ нашъ).

Ни фаланстеръ Фурье, ни тѣмъ паче идеалъ Чернышевскаго не являются, конечно, тѣмъ „Хрустальнымъ дворцомъ“, противъ котораго ополчается Достоевскій; поэтому „Записки изъ подполья“ (ихъ первая часть), какъ отвѣтъ на теоріи „Что дѣлать?“ — совершенно не выдерживаютъ критики; но именно это несущественно и для насъ и для Достоевскаго. Важно то, что Достоевскій вполнѣ опредѣленно выразилъ свое глубочайшее отвращеніе къ этическому анти-индивидуализму теоріи утилитаризма, велъ съ нимъ упорную и — надо признать — побѣдоносную борьбу; въ этомъ главное значеніе „Записокъ изъ подполья“. Борьба съ этическимъ анти-индивидуализмомъ есть въ то же время борьба за жизнь, борьба за кра-

соту жизни; неудивительно поэтому, что Достоевскій кончаетъ „Записки изъ подполья“ призывомъ къ настоящей, „живой жизни“ и отходной тусклому мѣщанству, благоразумно живущему „по книжкѣ“. Съ горечью видитъ онъ, что это мѣщанство заполонило собою жизнь... „Да взгляните пристальнѣе! — восклицаетъ онъ: — вѣдь мы даже не знаемъ, гдѣ и живое-то живетъ теперь, и что оно такое, какъ называется? Оставьте насъ однихъ, безъ книжки, и мы тотчасъ запутаемся, потеряемся,—не будемъ знать, куда примкнуть, чего придерживаться, что любить и что ненавидѣть, что уважать и что презирать? Мы даже и человѣками-то быть тяготимся,—человѣками съ настоящимъ, *собственнымъ* тѣломъ и кровью; стыдимся этого, за позоръ считаемъ и норовимъ быть какими-то небывалыми общечеловѣками“... (III, ч. II, 177—8).

Остановимся пока на этомъ, оставляя въ сторонѣ цѣлый рядъ цѣнныхъ и глубокихъ мыслей изъ этого перваго замѣчательнаго произведенія Достоевскаго. „Записки изъ подполья“ являются демаркаціонной чертой въ литературной дѣятельности нашего великаго писателя: до 1864 года передъ нами—талантливый писатель, стоящій въ первыхъ рядахъ современныхъ ему русскихъ писателей; послѣ 1864 года онъ—міровой геній, каждымъ новымъ произведеніемъ открывающій все новые и новые, широкіе, неизвѣстные горизонты... Недаромъ Нитцше такъ преклонялся передъ глубиной геніальнаго творца „Преступленія и Наказанія“ и „Братьевъ Карамазовыхъ“. И пусть эти произведенія стоятъ неизмѣримо выше „Записокъ изъ подполья“, которыя въ сущности не что иное какъ проба пера сознавшаго свои силы титана; но именно впервые въ „Запискахъ изъ подполья“ были ясно высказаны и твердо поставлены всѣ основныя, завѣтныя мысли Достоевскаго, развитію которыхъ онъ посвятилъ всю свою остальную жизнь.

И прежде всего „Записки изъ подполья“ (1864 г.) являются непосредственнымъ предисловіемъ къ „Преступленію и Наказанію“ (1866 г.); въ нихъ мы видѣли упорную борьбу Достоевскаго съ этическимъ анти-индивидуализмомъ, на почвѣ того, что Достоевскій называетъ „логистикой“: въ „Преступленіи и Наказаніи“ провозглашается этическій индивидуализмъ путемъ логики фактовъ и образовъ, и Достоевскій сразу подходитъ здѣсь къ крайнимъ предѣламъ этическаго индивидуализма, продолжая попутно наносить удары якобы соціологическому анти-индивидуализму. Для послѣдней цѣли служитъ младенецъ Разумихинъ, устами котораго часто говоритъ самъ Достоевскій... Разумихинъ попрежнему громитъ соціализмъ за его

мѣщанство, за его анти-индивидуалистическія тенденціи: „полной безличности требуютъ,—возмущается онъ,—и въ этомъ самый смакъ находятъ! Какъ бы только самимъ собой не быть, какъ бы всего менѣе на себя походить! Это-то у нихъ самымъ высочайшимъ прогрессомъ и считается“... „Натура не берется въ расчетъ, натура изгоняется, натуры не полагается!—восклицаетъ онъ въ другой разъ по этому же поводу:—оттого такъ и не любятъ *живого* процесса жизни: не надо *живой души*! Живая душа жизни потребуетъ, живая душа не послушается механики, живая душа подозрительна, живая душа ретроградна! А тутъ хоть и мертвечинкой припахиваетъ, изъ каучука сдѣлать можно,—зато не живая, зато безъ воли, зато рабская, не взбунтуется“... (V, 198, 252—3). Знакомыя все вещи: мы ихъ слово въ слово уже слышали въ „Запискахъ изъ подполья“; даже на „Хрустальномъ дворцѣ“ Достоевскій снова вымещаетъ свою злобу, окрещивая такъ какой-то гнусный трактиришко на Сѣнной площади... Намъ не для чего повторять, что и здѣсь всѣ эти громы въ соціализмъ бьютъ мимо, выказывая только всю силу индивидуализма Достоевскаго. Но въ „Преступленіи и Наказаніи“ это и не существенно, объ этомъ рѣчь идетъ только мимоходомъ; зато черезъ весь романъ проходитъ одна мысль, доказывается одно положеніе, на которое нужно обратить главное вниманіе.

Человѣкъ—цѣль, а не средство: таково общее положеніе этическаго индивидуализма, составляющее ту ось, на которой вращаются всѣ помыслы, всѣ симпатіи, всѣ идеалы Достоевскаго. Это уже достаточно хорошо извѣстно. Въ „Преступленіи и Наказаніи“ мы имѣемъ своеобразное, оригинальное, безконечно глубокое „доказательство отъ-противнаго“ этого же самаго основного принципа этическаго индивидуализма; въ этомъ — весь смыслъ романа, все его значеніе.

Въ чемъ состоитъ „преступленіе“ Раскольникова? Этотъ вопросъ далеко не такъ простъ, какъ можетъ показаться съ перваго раза. Преступленіе, его преступленіе противъ духа, началось уже тогда, когда впервые пришла ему на умъ его теорія „героевъ и толпы“; убійство старухи-закладчицы есть только послѣдній этапный пунктъ, послѣдній дѣйственный штрихъ, заключившій собой всю теорію. Основная мысль Раскольникова, казалось бы, не такъ ужъ нова: раздѣленіе человѣчества на двѣ неравныя группы, причемъ бóльшей частью жертвуютъ ради блага меньшей части; эту мысль впослѣдствіи разовьетъ Шигалевъ въ „Бѣсахъ“, предлагая дать

безграничную свободу одной десятой части человѣчества и безграничное право надъ остальными девятью десятыми; еще было бы лучше — хотя, къ сожалѣнію, невыполнимо — взорвать на воздухъ девять десятыхъ человѣчества ради блаженства одной десятой части... Но эта идея, одобряемая Шигалевымъ, есть лишь почти дословное повтореніе одной мысли Бѣлинскаго (которую Достоевскій не могъ знать въ 1870 г.) въ его письмѣ къ Боткину (отъ 28 іюня 1841 г.): „личность человѣческая сдѣлалась пунктомъ, на которомъ я боюсь сойти съ ума. Я начинаю любить человѣчество по-маратовски: чтобы сдѣлать счастливою малѣйшую часть его, я, кажется, огнемъ и мечомъ истребилъ бы остальную“... Интересное совпаденіе! Но не въ немъ теперь дѣло... Идя еще дальше назадъ, мы найдемъ однородную идею даже у Фонвизина — о необходимости жертвовать одной частью людей для блага другой части, лишь бы „число жертвуемыхъ соразмѣрно было числу тѣхъ, для благополучія коихъ жертвуется“ („Выборъ гувернера“, д. III, явл. V).—Если бы въ этомъ заключалась и теорія героевъ и толпы Раскольникова, то въ ней не было бы ничего оригинальнаго, ничего новаго и заслуживающаго вниманія; но въ ней не въ этомъ вовсе дѣло: Раскольниковъ идетъ глубже этого довольно поверхностнаго анти-индивидуализма. Онъ дѣйствительно дѣлитъ человѣчество на „героевъ“ и „толпу“, на властелиновъ и рабовъ, на сильныхъ и слабыхъ, на „имѣющихъ *право*“ и „дрожащую тварь“,—и въ этомъ послѣднемъ подраздѣленіи, подчеркнутомъ самимъ Достоевскимъ, главный узелъ вопроса (V, 417 и др.) Тутъ вовсе нѣтъ рѣчи о жертвѣ одной частью человѣчества ради блага другой, тутъ вопросъ поставленъ гораздо глубже, гораздо страннѣе... Предполагается существованіе сильныхъ людей, „имѣющихъ *право*“ — право, конечно, не юридическое, а этическое—преступать всѣ границы этическихъ правъ другихъ людей, толпы, „дрожащей твари“. „....Люди, по закону природы, раздѣляются *вообще* на два разряда: на низшій (обыкновенныхъ), то-есть, такъ сказать на матеріалъ, служащій единственно для зарожденія себѣ подобныхъ, и собственно на людей, то-есть имѣющихъ даръ или талантъ сказать въ средѣ своей *новое слово*... Первый разрядъ, то-есть матеріалъ, говоря вообще, люди по натурѣ своей консервативные, чинные, живутъ въ послушаніи и любятъ быть послушными... Второй разрядъ—всѣ преступаютъ законъ, разрушители или склонны къ тому, судя по способностямъ“... И это „преступленіе закона“ является для нихъ не только *правомъ*, но даже и *долгомъ*: если для своей идеи, своего новаго слова такому человѣку

надо перешагнуть черезъ кровь, то онъ внутри себя, по совѣсти можетъ дать себѣ такое разрѣшеніе... „Если бы Кеплеровы и Ньютоновы открытія, вслѣдствіе какихъ-нибудь комбинацій, никоимъ образомъ не могли бы стать извѣстными людямъ иначе, какъ съ пожертвованіемъ жизни одного, десяти, ста и такъ далѣе человѣкъ, мѣшавшихъ бы этому отрытію, или ставшихъ бы на пути какъ препятствіе, то Ньютонъ имѣлъ бы право и даже былъ бы обязанъ... устранить этихъ десять или сто человѣкъ, чтобы сдѣлать извѣстными свои открытія всему человѣчеству...“ (V, 256, 257). Каждый изъ такихъ людей можетъ сказать про себя: „я—цѣль“ и можетъ проявить крайнюю форму этическаго анти-индивидуализма—перешагнуть черезъ кровь. Въ такое положеніе Достоевскій ставитъ и Раскольникова, какъ представителя одного изъ желавшихъ „имѣть *право*“...

Преступленіе Раскольникова состоитъ въ томъ, что онъ призналъ человѣка средствомъ для немногихъ избранныхъ; его преступленіе въ томъ, что къ этимъ избраннымъ онъ причислилъ себя, т.-е., другими словами, призналъ себя цѣлью; его преступленіе, наконецъ, въ томъ, что онъ перешагнулъ черезъ кровь, достигнувъ этимъ послѣдней ступени отрицанія человѣческой личности и утвержденія своей. Если его теорія вѣрна, то не имѣлъ ли онъ *права* дѣйствительно причислить себя къ числу лицъ, „имѣющихъ *право*“? Сама его теорія—развѣ это не „новое слово“, новое и странное, никѣмъ не высказанное раньше? („У меня тогда одна мысль выдумалась, въ первый разъ въ жизни, которую никто и никогда еще до меня не выдумывалъ!“—говоритъ онъ Сонѣ, и говоритъ несомнѣнную истину; V, 416). А убійство старушонки, не есть ли это проведеніе теоріи въ жизнь, реализація ея, приданіе ей плоти и крови? Вѣдь Раскольниковъ „не старушонку убилъ, а принципъ убилъ“, это было только первымъ шагомъ къ выясненію самому же себѣ истинности своей теоріи... И между тѣмъ въ результатѣ—такой позорный, жалкій конецъ, превращеніе „имѣющаго *право*“ въ „дрожащую тварь“... Одно изъ двухъ: или разряда людей „имѣющихъ *право*“ совершенно нѣтъ, или Раскольниковъ по ошибкѣ зачислилъ себя въ этотъ разрядъ, будучи въ глубинѣ души и характера ординарнѣйшей дрожащей тварью; или теорія Раскольникова совершенно невѣрна, или ошибка только въ ея частномъ примѣненіи...

Самъ Раскольниковъ упорно стоитъ на этой послѣдней точкѣ зрѣнія, съ нѣкоторыми просвѣтами въ область дѣйствительной истины.

Послѣ убійства старухи онъ созналь только, что не принадлежитъ къ числу лицъ „имѣющихъ *право*“... Вѣдь онъ и старушонку убилъ, чтобы убѣдиться въ своей принадлежности къ разряду „героевъ“, которымъ все дозволено ради ихъ новаго слова. „Пойми меня,— говоритъ онъ Сонѣ:—можетъ быть, тою же дорогой идя, я уже никогда болѣе не повторилъ бы убійства. Мнѣ другое надо было узнать, другое толкало меня подъ руки; мнѣ надо было узнать тогда, и поскорѣй узнать, вошь ли я, какъ всѣ, или человѣкъ? Смогу ли я переступить или не смогу? Осмѣлюсь ли нагнуться и взять или нѣтъ? Тварь ли я дрожащая или *право* имѣю“... И онъ узналъ это послѣ убійства, которое совершилъ „для себя, для себя одного“; „...я такая же точно вошь, какъ и всѣ“—восклицаетъ онъ, не отказываясь отъ своей теоріи. Теорія вѣрна, произошла только частичная ошибка въ ея примѣненіи: онъ, Раскольниковъ, вообразилъ себя сильнымъ человѣкомъ, въ то время какъ принадлежалъ къ смиренному стаду дрожащихъ тварей. Это онъ повторяетъ въ изступленіи, когда идетъ „предавать“ себя, это же онъ повторяетъ и на каторгѣ. „...Я и перваго шага не выдержалъ, потому что я—подлецъ!—восклицаетъ онъ:—вотъ въ чемъ все и дѣло! И все-таки вашимъ взглядомъ не стану смотрѣть: если бы мнѣ удалось, то меня бы увѣнчали, а теперь въ капканъ!... Никогда, никогда яснѣе не сознавалъ я этого, какъ теперь, и болѣе чѣмъ когда-нибудь не понимаю моего преступленія! Никогда, никогда не былъ я сильнѣе и убѣжденнѣе, чѣмъ теперь!“... На каторгѣ онъ снова хватается за эту же мысль: „...тѣ люди вынесли свои шаги, и потому *они правы*—думаетъ онъ про сильныхъ людей, съумѣвшихъ перешагнуть черезъ кровь:—а я не вынесъ, и, стало быть, я не имѣлъ права разрѣшать себѣ этотъ шагъ“... (V, 417, 516, 540). За все время переживаемой имъ душевной драмы Раскольниковъ только и дѣлаетъ, что рѣшаетъ—и не можетъ рѣшить этотъ вопросъ. Если его теорія вѣрна, то что́ же онъ самъ-то, человѣкъ или вошь? „...Я такая же точно вошь, какъ и всѣ“,—съ отчаяніемъ говоритъ онъ Сонѣ, а черезъ минуту мрачно замѣчаетъ: „я, можетъ, *еще* на себя наклепалъ... можетъ, я *еще* человѣкъ, а не вошь, и поторопился себя осудить. Я *еще* поборюсь...“ (V, 419). И въ этой борьбѣ съ самимъ собой—вся трагедія Раскольникова, придающая главную цѣну психологической сторонѣ романа. Но не въ психологіи гуть сила...

Достоевскій рѣшаетъ вопросъ наоборотъ: онъ, конечно, видитъ центръ всего узла не въ ошибочномъ примѣненіи Раскольниковымъ своей теоріи, а въ основномъ тезисѣ этой теоріи, въ ея глубоко

анти-индивидуалистической общей концепціи. Раскольниковъ для него есть своего рода reductio ad absurdum формулы „я — цѣль, человѣкъ—средство“, или своего рода „доказательство отъ-противнаго“ основного положенія всего міровоззрѣнія Достоевскаго, основного положенія этическаго индивидуализма: „человѣкъ — самоцѣль“. Конечно, Достоевскій далекъ отъ плоскаго, юридическаго толкованія глубокаго содержанія своего романа; конечно, смѣшно понимать дѣло такъ, будто „преступленіе“ Раскольникова—убійство старушонки, а „наказаніе“ его—восьмилѣтняя каторга: дескать, пролилъ кровь, совершилъ дѣяніе юридически-наказуемое, не вынесъ угрызеній совѣсти, совершилъ явку съ повинною и понесъ заслуженное наказаніе. Да едва ли такъ кто-нибудь и когда-нибудь понималъ этотъ романъ Достоевскаго, за исключеніемъ, пожалуй, Писарева, который ужъ слишкомъ просто и плоско взглянулъ на тяжелую душевную драму Раскольникова (см. его крайне слабую статью „Борьба за жизнь“, 1867 г.). Нѣтъ, тутъ вопросъ лежитъ глубже, тутъ основная проблема является не юридической и не психологической, а чисто этической. „Наказаніе“ Раскольникова — не въ каторгѣ, а въ немъ самомъ; оно зародилось вмѣстѣ съ его „преступленіемъ“, еще когда впервые „это“ пришло ему въ голову; оно сопровождало его всюду и всегда, хотя и не было „угрызеніемъ совѣсти“ за убійство: быть можетъ, Раскольниковъ былъ бы счастливъ, если бы вмѣсто испытываемыхъ имъ мученій его могли посѣтить угрызенія совѣсти... Его „наказаніе“ неизмѣримо тяжелѣе и имъ Достоевскій казнитъ его за анти-этическое признаніе человѣка средствомъ, за крайнюю точку этическаго анти-индивидуализма—пролитіе крови, это высшее покушеніе на человѣческую личность. Его страданіе, его наказаніе—именно въ сознаніи своей ошибки: онъ ошибся, думая, что для него человѣкъ—вошь. Пусть Раскольниковъ объясняетъ эту свою ошибку тѣмъ, что онъ записался не въ тотъ разрядъ людей, пусть онъ думаетъ, что „имѣющіе *право*“ смотрѣли бы на человѣка, какъ на вошь: самъ-то онъ не смотритъ такъ на человѣка. „Я вѣдь только вошь убилъ, Соня, безполезную, гадкую, зловредную“—пытается онъ оправдать себя передъ Соней.—„Это человѣкъ-то вошь! (истерически вскрикиваетъ Соня).—„*Да вѣдь и я знаю, что не вошь,—отвѣтилъ онъ, странно смотря на нее*“ (курсивъ нашъ)... И это онъ зналъ съ самаго начала. „Неужели ты думаешь,—говоритъ онъ потомъ Сонѣ,—что я не зналъ, напримѣръ, хоть того, что если ужъ началъ я себя спрашивать и допрашивать: имѣю-ль я право власть имѣть?—то, стало быть, не имѣю право власть имѣть. Или что если

задаю вопросъ: вошь ли человѣкъ?—то, стало быть, ужъ не вошь человѣкъ *для меня*, а вошь для того, кому этого и въ голову не заходитъ" .. Но вотъ онъ пошелъ и убилъ, „для себя убилъ, для себя одного"... Угрызеній совѣсти у него нѣтъ—Достоевскій казнитъ его сознаніемъ ошибки. „Страдай, коль сознаетъ ошибку,—говоритъ Раскольниковъ про дрожащую тварь, записавшуюся въ разрядъ имѣющихъ право:—это и наказаніе ему,—опричь каторги". Но это страданіе и тяжелѣй каторги; по крайней мѣрѣ Соня умоляетъ Раскольникова предать себя, чтобы избавиться отъ страшной внутренней муки „...Можетъ, я еще человѣкъ, а не вошь, и поторопился себя осудить. Я еще поборюсь"—мрачно заявляетъ Раскольниковъ и на его губахъ „выдавливается" надменная усмѣшка.—„Этакую-то муку нести!—въ отчаяньи восклицаетъ на это Соня:—да вѣдь цѣлую жизнь, цѣлую жизнь!" (V, 414, 417, 261, 419). Вотъ въ чемъ „наказаніе" Раскольникова, передъ которымъ и каторга кажется не страшной. Какъ бы самъ чувствовалъ себя послѣ убійства старушонки-ростовщицы какой-нибудь Наполеонъ—для насъ теперь безразлично; если бы даже онъ дѣйствительно придушилъ старушонку „безъ всякой задумчивости", то этотъ одинъ фактъ не доказалъ бы его принадлежности къ категоріи людей, имѣющихъ право и несущихъ міру новое слово... Одинъ изъ обитателей „Мертваго дома", описанный Достоевскимъ, совершенно спокойно, безъ всякой задумчивости, совершилъ цѣлый рядъ убійствъ, что не мѣшало ему быть именно человѣкомъ толпы, бездарностью и безличностью. (См. въ „Мертвомъ домѣ" типъ, напр., Лучка). Дѣло не въ Наполеонѣ, а въ Раскольниковѣ, не въ мертвой абстракціи, а въ живомъ человѣкѣ; этотъ живой человѣкъ принужденъ со злобой и негодованіемъ признать, что для него человѣкъ—не вошь... Такимъ образомъ въ теоріи „героевъ и толпы" лежитъ преступленіе Раскольникова; въ ней же и его наказаніе...

Не можетъ, кажется, быть двухъ мнѣній объ отношеніи Достоевскаго къ теоріи Раскольникова: все „Преступленіе и Наказаніе"—судъ надъ этой теоріей и осужденіе ея; и однако въ оцѣнкѣ смысла романа мнѣнія сильно расходятся. Одно изъ нихъ мы не можемъ обойти молчаніемъ, такъ какъ оно рѣзко противорѣчитъ тому, что мы старались выяснить выше. Это мнѣніе (г. Мережковскаго изъ его интереснаго двутомнаго изслѣдованія „Л. Толстой и Достоевскій", 1900 г.), мнѣніе вполнѣ оригинальное, гласитъ, что въ „Преступленіи и Наказаніи" Достоевскій не видѣлъ ни преступленія, ни наказанія, что, напротивъ, весь смыслъ романа состоитъ въ полной

этической *безнаказанности* Раскольникова: онъ убилъ старуху, слѣдуя теоріи, что „все позволено“ выдающимся людямъ для достиженія ими ихъ идей; убилъ—и почувствовалъ этическую пустоту... Онъ заглянулъ въ бездонную глубину человѣческой совѣсти—и увидѣлъ зіяющую пустоту, увидѣлъ полную свободу, неимѣющую никакихъ границъ. Этой-то свободы онъ и не выдержалъ, не вмѣстилъ... (См. op. cit., т. II, стр. 128 и сл.). Однимъ словомъ, согласно этому мнѣнію и объясненію, къ Раскольникову приложимо все то, что выше мы имѣли случай отнести къ типу Кириллова. Однако въ этомъ объясненіи есть одинъ существенный недостатокъ: оно не подтверждается ни единой мыслью, ни единой фразой Раскольникова; когда же авторъ этого объясненія пытается доказать, что въ глубинѣ души такой смыслъ роману придавалъ и Достоевскій, то это оказывается уже покушеніемъ съ негодными средствами, ибо слишкомъ легко доказать, что точка зрѣнія самого Достоевскаго была діаметрально-противоположна.

Страданіе есть путь искупленія—быть можетъ, эта мысль очень не нова, очень шаблонна, мизерна и т. п., но нѣтъ никакого сомнѣнія, что именно на этой точкѣ зрѣнія стоялъ Достоевскій: это была его любимѣйшая и завѣтнѣйшая идея, и въ ней не было ничего шаблоннаго и плоскаго. Еще въ предисловіи къ „Преступленію и Наказанію“, т.-е. въ „Запискахъ изъ подполья“, Достоевскій подробно анализируетъ идею страданія, въ которомъ находитъ „единственную причину сознанія“. И здѣсь, и въ болѣе раннихъ своихъ произведеніяхъ онъ постоянно логикой мыслей и психологіей образовъ стремится доказывать, что человѣку необходимо страданіе, болѣе того, что человѣкъ до страсти любитъ страданіе. (Обративъ вниманіе на эту одну сторону творчества Достоевскаго, Михайловскій назвалъ его „жестокимъ талантомъ“). Это „страданіе“ не только лежитъ въ основѣ творчества Достоевскаго, но и переносится имъ въ глубь народной жизни: „я думаю, самая главная, самая коренная духовная потребность русскаго народа есть потребность страданія, всегдашняго и неутолимаго, вездѣ и во всемъ“, —пишетъ Достоевскій въ своемъ „Дневникѣ Писателя“ (въ 1873 г.). Въ этомъ страданіи—безконечное, ядовитое наслажденіе, въ этомъ мучительномъ наслажденіи часто таится преступленіе, но въ этомъ же страданіи и очищеніе, и искупленіе—именно такова основная мысль Достоевскаго: вспомнимъ разсказанный имъ эпизодъ о спорѣ „кто кого дерзостнѣе сдѣлаетъ?“ Вызвавшійся сдѣлать „дерзостнѣе всѣхъ“ изнемогалъ отъ ужаса, испытывая въ то же время „адское наслажденіе собственной

гибелью"—такъ себѣ представляетъ все дѣло Достоевскій; тутъ въ самомъ преступленіи—страданіе... Но въ страданіи же и искупленіе: недаромъ этотъ же преступникъ предъ собственной совѣстью впослѣдствіи „самъ за страданіемъ приползъ"... (IX, 204—213). Да, несомнѣнно, что, по Достоевскому, страданіе есть путь искупленія, несомнѣнно, что именно онъ говоритъ устами Дуни Раскольникову: „развѣ ты, идучи на страданіе, не смываешь уже вполовину свое преступленіе!"... Несомнѣнно, что именно его мысль высказываетъ Соня. „страданіе надо принять и искупить себя имъ" (V, 418, 515 и др.). И какъ могъ Достоевскій, вѣровавшій въ то, что страданія Богочеловѣка искупили преступленія міра, не стоять на точкѣ зрѣнія искупительности страданій? Впрочемъ, у насъ есть болѣе вѣскія доказательства справедливости нашего взгляда, чѣмъ все предъидущее. Не будемъ говорить о томъ, что въ „Братьяхъ Карамазовыхъ" Достоевскій повторяетъ свою любимую идею и устами Мити, и устами Алеши; Митя колеблется въ отвѣтъ на предложеніе бѣжать изъ каторги: „а совѣсть-то?—мучительно раздумываетъ онъ,—отъ страданія вѣдь убѣжалъ! Было указаніе — отвергъ указаніе, былъ путь очищенія — поворотилъ налѣво кругомъ"... Алеша также высказываетъ мысль, что „преступившій" не имѣетъ права „отвергать свой крестъ" (XII, 705, 904). Такихъ мѣстъ можно указать еще нѣсколько, но не въ нихъ дѣло: въ тѣхъ же „Братьяхъ Карамазовыхъ" есть эпизодъ уже окончательно рѣшающій вопросъ — мы говоримъ о „таинственномъ посѣтителѣ" изъ разсказовъ старца Зосимы. Старецъ Зосима, какъ мы это еще увидимъ, постоянно высказываетъ самыя дорогія, сокровенныя мысли Достоевскаго; высказываетъ онъ и мысль объ искупительности страданія. Таинственный гость старца Зосимы убилъ изъ мщенія и злобы человѣка и четырнадцать лѣтъ скрывалъ отъ всѣхъ это преступленіе и носилъ наказаніе за это въ своемъ сердцѣ; наконецъ онъ не выдержалъ гнетущей душевной боли и сталъ мечтать о томъ, какъ онъ выйдетъ передъ народомъ и объявитъ всѣмъ, что убилъ человѣка. „Наконецъ увѣровалъ всѣмъ сердцемъ своимъ, что, объявивъ свое преступленіе, излѣчитъ душу свою несомнѣнно и успокоится разъ навсегда". Каторга не пугаетъ его, ибо что она по сравненію съ муками его совѣсти? (У Раскольникова были муки сознанія ошибки— но эта разница не мѣняетъ дѣла). „Знаю, что наступитъ рай для меня, тотчасъ же и наступитъ, какъ объявлю —говоритъ этотъ таинственный посѣтитель:—четырнадцать лѣтъ былъ во адѣ. Пострадать хочу. Приму страданіе и жить начну"... И старецъ Зосима гово-

ритъ ему то же, что говорила Дуня, что говорила Соня Раскольникову, что такъ часто говорятъ словами Достоевскаго дѣйствующія лица его романовъ: „идите объявите людямъ. Все минется, одна правда останется... Поймутъ всѣ подвигъ вашъ не сейчасъ, такъ потомъ поймутъ, ибо правдѣ послужили, высшей правдѣ, неземной"... Тотъ идетъ, принимаетъ страданіе—и однимъ этимъ сразу очищаетъ свою душу, искупаетъ грѣхъ пролитія крови (XII, 362—372).

Обвиняйте, если вамъ угодно, Достоевскаго въ узости, въ плоскости воззрѣній, но фактъ остается фактомъ: Достоевскій дѣйствительно стоялъ именно на той обыденной точкѣ зрѣнія, какая принята всѣмъ историческимъ христіанствомъ. Пролилъ кровь — покаялся—понесъ страданіе—искупилъ грѣхъ, такова приблизительно эта общая схема; напрасно только винить Достоевскаго въ шаблонѣ изъ-за признанія ея. Это одинъ изъ тѣхъ шаблоновъ, которые неразрывны съ сознаніемъ человѣка: пространственныя и временныя формы суть тоже, если хотите шаблоны, ибо общи сознанію всѣхъ людей. Этическая норма, принимаемая Достоевскимъ, настолько же общеобязательна, съ его точки зрѣнія, какъ и законы пространственныхъ отношеній. „Человѣкъ — самоцѣль", утверждаетъ онъ и отвоевываетъ эту этическую аксіому съ одной стороны отъ князей Валковскихъ, съ другой — отъ Кирилловыхъ; для него одинаково непріемлемы и идеалы Раскольникова, и идеалы Сони Мармеладовой: устами Раскольникова онъ осуждаетъ Соню, устами Сони— Раскольникова. „...Убили! убили!"—въ отчаяньи восклицаетъ Соня, и въ этомъ восклицаніи ея осужденіе Раскольникова: онъ счелъ себя въ правѣ переступить черезъ кровь, перешагнуть черезъ жизнь. И она права въ своемъ осужденіи. Но правъ и Раскольниковъ, когда осуждаетъ Соню, эту „великую грѣшницу", также переступившую черезъ жизнь: „развѣ ты не то же сдѣлала?—спрашиваетъ онъ:— ты тоже переступила... смогла переступить. Ты на себя руки наложила, ты загубила жизнь... *свою* (это все равно!)..." (V, 326). И онъ не менѣе правъ, чѣмъ Соня. Достоевскій имъ обоимъ выноситъ свой приговоръ. „Я—цѣль", говоритъ Раскольниковъ и переступаетъ черезъ человѣческую личность; „я — средство", говоритъ Соня и приноситъ въ жертву себя; и то и другое одинаково далеко отъ того этическаго индивидуализма, который съ такой силой былъ проповѣдуемъ Достоевскимъ до послѣднихъ дней его жизни. Въ высшей степени интересно отмѣтить, что Толстой въ „Войнѣ и Мирѣ" не менѣе рѣшительно осуждаетъ Раскольникова и Соню Мармеладову въ лицахъ князя Андрея и Сони племянницы Росто-

выхъ. Князь Андрей казнится за свою чрезмѣрно развитую личность, за свой крайній эгоизмъ, выражающійся въ его безмѣрномъ честолюбіи: „смерть, раны, потеря семьи... ничто мнѣ не страшно,— признается самъ себѣ Андрей Болконскій:—и какъ ни дороги, ни милы мнѣ многіе люди, отецъ, сестра, жена — самые дорогіе мнѣ люди; но какъ ни страшно и неестественно это кажется, я всѣхъ ихъ отдамъ сейчасъ за минуту славы, торжества надъ людьми, за любовь къ себѣ людей, которыхъ я не знаю и не буду знать"... Соня казнится за обратное: за чрезмѣрное забвеніе своей личности; недаромъ Наташа примѣняетъ къ ней слова Евангелія о томъ, что имущему дается, а у неимущаго отнимется. „Она — неимущій: за что? не знаю; въ ней нѣтъ, можетъ быть, эгоизма—я не знаю; но у ней отнимется и все отнялось"... И этой Сонѣ Раскольниковъ могъ бы повторить то же, что сказалъ Сонѣ Мармеладовой: ты преступна, ибо ты загубила жизнь... *свою* — это все равно! И несчастная Соня оканчиваетъ свои дни экономкой-приживалкой въ домѣ своего бывшаго жениха, а князь Андрей казнится въ концѣ концовъ сознаніемъ мизерности всѣхъ своихъ эгоистически честолюбивыхъ плановъ и намѣреній. Въ этихъ типахъ и Толстой и Достоевскій одинаково проявили всю глубину своего этическаго индивидуализма.

Въ рельефномъ раскрытіи этого этическаго индивидуализма— весь смыслъ „Преступленія и Наказанія". Раскольниковъ преступилъ высшую этическую норму, какая только мыслима человѣкомъ; онъ призналъ человѣческую личность — средствомъ, онъ принципіально произвелъ высшее нарушеніе правъ чужой индивидуальности — онъ пролилъ кровь. Если бы онъ убилъ, какъ простой злодѣй — изъ мести, изъ-за голода, то и въ такомъ случаѣ онъ нарушилъ бы высшую этическую норму, и тогда долженъ былъ бы искупить свою вину страданіемъ, подобно таинственному гостю старца Зосимы; но въ такомъ случаѣ весь романъ имѣлъ бы смыслъ обыденнаго анекдота... Убилъ — покаялся — пострадалъ, случайно нарушилъ законъ и искупилъ вину... Совершенно не то мы имѣемъ въ Раскольниковѣ. „...Еслибъ только я зарѣзалъ изъ того, что голоденъ былъ,—говоритъ онъ однажды Сонѣ, упирая въ каждое слово, загадочно, но искренно смотря на нее,—то я бы теперь *счастливъ* былъ! Знай ты это!" (V 412). И онъ правъ. Его вина неизмѣримо больше: онъ не только нарушилъ мимоходомъ нравственный законъ, онъ *принципіально возсталъ на него;* его преступленіе — принципіальное отрицаніе этической нормы самоцѣльности человѣка, а потому и его преступленіе, и его наказаніе по-

лучаютъ совершенно особый, глубокій смыслъ. Здѣсь Достоевскій впервые показалъ намъ гибель смѣльчака, осмѣлившагося дерзко коснуться Скиній Завѣта, осквернить Святое Святыхъ человѣческаго сознанія; занесъ руку—и былъ низвергнутъ, переступилъ—и палъ... Въ „Братьяхъ Карамазовыхъ" Достоевскій еще дважды коснулся этой же темы, но никогда и нигдѣ не достигъ той силы, съ которой выступилъ въ „Преступленіи и Наказаніи"; никогда такъ ясно не освѣщалъ онъ глубочайшія проблемы этическаго индивидуализма. И если возможно хоть отчасти *доказать* принципъ самоцѣльности человѣка, то въ своемъ романѣ Достоевскій далъ геніальное „доказательство отъ-противнаго" всей системѣ этическаго индивидуализма. Глубже его, во всей міровой литературѣ, не пошелъ никто.

Въ „Братьяхъ Карамазовыхъ" мы снова имѣемъ разработку этой же темы, но лишь отчасти, мимоходомъ, и притомъ съ нѣсколько иной стороны: Иванъ и Смердяковъ стоятъ ближе къ Кириллову, чѣмъ къ Раскольникову, а значитъ мы имѣемъ тутъ дѣло съ уклоненіемъ въ сторону этическаго ультра-индивидуализма, а не анти-индивидуализма. Раскольниковъ въ своемъ анти-индивидуализмѣ гораздо ближе къ князю Валковскому, чѣмъ къ Кириллову или Ивану Карамазову... И пусть не коробитъ читателя, что мы Раскольникова ставимъ рядомъ съ Валковскимъ, а Кириллова—со Смердяковымъ: какъ ни различна нравственная цѣнность каждой изъ перечисленныхъ личностей, но въ отмѣченныхъ нами парахъ есть связующее общее. Раскольниковъ со своей теоріей является типичнымъ представителемъ анти-индивидуализма; его принципъ весьма характеренъ въ этомъ отношеніи: „человѣкъ, вообще говоря—средство; немногимъ избраннымъ (въ томъ числѣ и мнѣ) все дозволено". Князь Валковскій благоразумно умалчивалъ про немногихъ избранныхъ и просто ограничивался утвержденіемъ „я—цѣль, мнѣ все дозволено"; впрочемъ не въ этой жалкой личности дѣло, и мы упоминаемъ объ этомъ типѣ только для того, чтобы подчеркнуть анти-индивидуализмъ Раскольникова. Совсѣмъ иное дѣло Кирилловъ; онъ, какъ мы видѣли, вообще желаетъ освободить человѣческую личность отъ всякихъ путъ; въ этомъ заключается смыслъ его единоборства съ Богомъ. Теорія Кириллова состоитъ въ томъ, что „всѣмъ все дозволено", хотя люди этого и не видятъ по слѣпотѣ своей; его задача—открыть глаза людямъ, отворить дверь къ свободѣ и спасти все человѣчество. Иванъ Карамазовъ пришелъ къ такому же ультра-индивидуализму; во многомъ онъ является продолженіемъ и развитіемъ типа Кириллова. „...Коли Бога безконечнаго нѣтъ, то и нѣтъ никакой

добродѣтели, да и не надобно ея тогда вовсе" — такъ повторяетъ мысль Ивана Смердяковъ: — „все позволено" (XII, 748). Однако между воззрѣніями Ивана Карамазова и Кириллова есть одна чрезвычайно существенная разница, которая роднитъ Ивана отчасти и съ Раскольниковымъ. По своимъ этическимъ воззрѣніямъ Иванъ Карамазовъ является среднимъ пропорціональнымъ между Раскольниковымъ и Кирилловымъ: теоретически Иванъ ближе къ Кириллову, практически — къ Раскольникову. Чтобы освободить все человѣчество — такъ думалъ Иванъ, по сообщенію его alter ego, Чорта, — „надо всего только разрушить въ человѣчествѣ идею о Богѣ... Разъ человѣчество отречется поголовно отъ Бога.. (то) человѣкъ возвеличится духомъ божеской, титанической гордости и явится человѣкъ-богъ"... Это почти буквально слова Кириллова, съ которымъ здѣсь Иванъ такъ духовно-близокъ: все дозволено — ибо я богъ, всѣмъ дозволено — ибо всѣ боги. Но дальше начинается уклоненіе къ Раскольникову, скачекъ отъ теоретическаго ультра индивидуализма къ практическому анти-индивидуализму. Достиженіе человѣкобожества — разсуждалъ далѣе Иванъ — можетъ еще затянуться на тысячи лѣтъ, въ виду закоренѣлой глупости человѣческой; поэтому „всякому, сознающему уже и теперь истину, позволительно устроиться совершенно какъ ему угодно, на новыхъ началахъ. Въ этомъ смыслѣ ему «все позволено». Мало того: если даже періодъ этотъ и никогда не наступитъ, то такъ какъ Бога и безсмертія все-таки нѣтъ, то новому человѣку позволительно стать человѣкобогомъ, даже хотя бы одному въ цѣломъ мірѣ, и, ужъ конечно, въ новомъ чинѣ, съ легкимъ сердцемъ перескочить всякую прежнюю нравственную преграду прежняго раба-человѣка, если оно понадобится. Для Бога не существуетъ закона! Гдѣ станетъ Богъ — тамъ уже мѣсто Божіе! Гдѣ стану я, тамъ сейчасъ же будетъ первое мѣсто... «все дозволено» и шабашъ!.." (XII, 768—769). Здѣсь уже мы имѣемъ переходъ къ практикѣ Раскольникова, при сохраненіи теоріи Кириллова: только немногимъ избраннымъ, „новому человѣку" дано *право*, право переступать черезъ все; Раскольниковъ тоже давалъ такое право, только немногимъ, несущимъ „новое слово". Результатъ одинаковъ: и Раскольниковъ, и Иванъ поставили именно себя на это первое мѣсто, а потому оба они дерзнули, оба переступили черезъ кровь. Раскольниковъ убилъ старушонку, Иванъ позволилъ Смердякову убить отца: въ этомъ связь „Преступленія и Наказанія" съ „Братьями Карамазовыми". Разница въ теоріи: *мнѣ* все позволено,

если я новый человѣкъ, рѣшаетъ Раскольниковъ; *всѣмъ* все позволено—говоритъ Иванъ Карамазовъ.

Иванъ Карамазовъ убилъ своего отца. Пусть и Алеша и Катерина Ивановна убѣждаютъ его, что *не онъ* убійца—онъ имъ не вѣритъ, и въ правѣ не вѣрить. Онъ самъ знаетъ, что въ глубинѣ души если и не желалъ, то во всякомъ случаѣ ждалъ убійства своего отца, если и не подбивалъ Смердякова, то во всякомъ случаѣ и не помѣшалъ убійству, хотя могъ помѣшать. И онъ безсильно внимаетъ обвиненіямъ Смердякова: „вы убили, вы главный убивецъ и есть, а я только вашимъ приспѣшникомъ былъ, слугой Личардой вѣрнымъ, и по слову вашему дѣло это и совершилъ"; „главный убивецъ во всемъ здѣсь единый вы-съ, а я только самый не главный, хоть это и я убилъ. А вы самый законный убивецъ и есть!" (XII, 737, 742 и др.). Иванъ „главный убивецъ" оттого, что именно онъ вселилъ въ лакейскую душу Смердякова гордую мысль о томъ, что „все дозволено", которую тотъ истолковалъ самымъ плоскимъ, самымъ лакейскимъ образомъ. О Смердяковѣ много говорить не приходится: онъ дѣйствительно только Личарда-вѣрный, на которомъ Достоевскій показываетъ, до какого предѣла можетъ довести жалкаго мѣщанина титаническая, сверхъ-человѣческая мысль. „...Не предразсудокъ ли кровь?" (XII, 823)—этотъ вопросъ несомнѣнно стоялъ и передъ Смердяковымъ, и передъ Иваномъ и даже передъ Кирилловымъ; всѣ они рѣшили его въ положительномъ смыслѣ. Да, кровь предразсудокъ, ибо все дозволено: и вотъ Смердяковъ, какъ мелкій убійца, проливаетъ кровь отца, Иванъ въ принципѣ допускаетъ пролитіе крови, Кирилловъ проливаетъ свою кровь. Свою, чужую—*это все равно*, можемъ мы повторить словами Раскольникова: загубить чужую жизнь, загубить свою жизнь—значитъ одинаково переступить черезъ человѣческую личность. Казнь Раскольникова мы видѣли: Смердяковъ получаетъ возмездіе по заслугамъ—его лакейская душа не выноситъ поднятаго бремени и онъ кончаетъ съ собой. Иванъ всѣхъ виновнѣе—и ему приходится не легко: тяжелымъ гнетомъ лежитъ на его сознаніи мысль, что не Смердяковъ, а онъ—убійца, мысль, доводящая его до мучительной болѣзни.

Возмездіе, наказаніе—за пролитіе крови, за это высшее преступленіе противъ человѣческой личности... Намъ не хотѣлось бы однако, повторяемъ это еще и еще разъ, чтобы насъ поняли слишкомъ узко, а Достоевскаго слишкомъ плоско. Торжество добродѣтели и наказаніе порока — обычная мораль плохенькихъ разсказовъ для дѣтей, и не Достоевскому было проводить эту мо-

раль въ своихъ безконечно-глубокихъ произведеніяхъ. Онъ позволяетъ какому-нибудь Павлу Верховенскому (въ „Бѣсахъ“) „безъ всякой задумчивости“ совершить возмущающее душу убійство Шатова и благополучно избѣгнуть всякой земной и небесной кары; онъ еще въ „Мертвомъ домѣ“ былъ знакомъ съ цѣлымъ рядомъ проливішихъ кровь людей, которые къ своимъ иногда звѣрскимъ преступленіямъ относились вполнѣ равнодушно,—а вѣдь тутъ все дѣло именно во внутреннемъ „возмездіи“, а не внѣшнемъ. *Но онъ безпощадно казнитъ тѣхъ, которые перешагнули черезъ кровь въ силу принципа, принципа отрицанія самоцѣльности человѣческой личности или чрезмѣрнаго утвержденія ея.* И въ этомъ, по нашему мнѣнію, Достоевскій не только этически, но и *психологически правъ.* Не трудно представить себѣ самаго закоренѣлаго, звѣрскаго убійцу, который не чувствуетъ ни малѣйшихъ угрызеній совѣсти; еще легче представить себѣ „нераскаяннаго“ убійцу, пролившаго кровь отъ голода, ревности, мщенія,—особенно если все это люди не дошедшіе еще до опредѣленныхъ сомнѣній и запросовъ. Но представьте себѣ человѣка, который мучительной внутренней работой пришелъ къ убѣжденію, что въ нѣкоторыхъ случаяхъ убійства принципіально дозволительны (Раскольниковъ), или что они дозволены вообще, ибо „все дозволено“ (Иванъ Карамазовъ); представьте себѣ, далѣе, что такой человѣкъ дѣйствительно убилъ, и *убилъ главнымъ образомъ изъ-за принципа*—а вѣдь такъ убилъ и Раскольниковъ, и Смердяковъ: „я захотѣлъ *осмѣлиться* и убить... я только осмѣлиться захотѣлъ, Соня, вотъ вся причина!“ — объясняетъ свой поступокъ Раскольниковъ (V, 416), а Смердяковъ объясняетъ, что убилъ „пуще всего потому, что «все позволено»“... (XII, 748). Оба они убили теорія ради. И вотъ въ этомъ случаѣ кажется *психологически* невозможнымъ, чтобы за *такимъ* пролитіемъ крови не послѣдовало внутреннее возмездіе. Возмездіе это можетъ выражаться въ самыхъ разнообразныхъ формамъ, будетъ ли то сознаніе ошибки у Раскольникова или сознаніе своей причастности къ не имъ совершонному убійству у Ивана, или холопская подавленность и приниженность духа у Смердякова, — но возмездіе это психологически неизбѣжно: вѣдь дойти до мысли о такомъ „принципіальномъ убійствѣ“ можно только путемъ бурнаго, долгаго и мучительнаго внутренняго процесса, — это особенно ярко выражено у Раскольникова; и есть ли хоть малѣйшая психологическая возможность предполагать, что послѣ пролитія крови этотъ внутренній процессъ можетъ прекратиться, сойти на нѣтъ? Не ясно ли, что онъ долженъ усилиться, возрасти

до громадныхъ, безконечныхъ размѣровъ, подавить всю психику человѣка, какъ бы онъ ни былъ глубоко убѣжденъ въ своей теоріи? И въ этомъ внутреннемъ, мучительномъ процессѣ лежитъ все возмездіе за намѣренное нарушеніе принципа самоцѣльности человѣка; въ этомъ процессѣ разложенія та страшная мука, передъ которой каторга—ничто. Такъ казнитъ этическій индивидуализмъ своихъ крайнихъ отрицателей; и какъ бы ни называлось это возмездіе—укорами совѣсти, сознаніемъ теоретической ошибки, раскаяніемъ и т. п.—мы видимъ въ признаніи неизбѣжности его глубокую психологическую и этическую правду Достоевскаго, ярко высказанную въ „Преступленіи и Наказаніи", а отчасти и въ „Братьяхъ Карамазовыхъ".

Мы кончили съ этой идеей, которую Достоевскій проводилъ въ указанныхъ двухъ романахъ. Идя далѣе, приступая къ дальнѣйшему разбору идей Достоевскаго, провозглашенныхъ въ „Братьяхъ Карамазовыхъ", мы прежде всего должны отчасти реабилитировать Ивана, указать, что онъ по развитію своихъ мыслей стоитъ гораздо выше и Раскольникова, и Кириллова, идетъ гораздо дальше ихъ: онъ съумѣлъ не только построить ультра-индивидуалистическую теорію съ анти-индивидуалистическимъ примѣненіемъ ея, но съумѣлъ также и перешагнуть черезъ эту теорію. Во время кошмара Ивана теорію эту („все позволено") излагаетъ Чортъ, олицетвореніе всего пошлаго, глупаго, отброшеннаго, что̀ только было въ самомъ Иванѣ. Если лакей Смердяковъ примѣнилъ на дѣлѣ теорію Ивана, то Чортъ, котораго Иванъ тоже недаромъ называетъ „лакеемъ", неустанно напоминаетъ Ивану объ этой теоріи. Иванъ видитъ воочію, до какой степени жалка его теорія, особенно въ томъ опошленномъ видѣ, въ какомъ ее преподноситъ Чортъ, олицетвореніе худшей половины его существа. „...Ты—я, самъ я, только съ другой рожей—восклицаетъ Иванъ:—ты именно говоришь то, что̀ я уже мыслю... и ничего не въ силахъ сказать мнѣ новаго!... Только все скверныя мои мысли берешь, а главное—глупыя. Ты глупъ и пошлъ. Ты ужасно глупъ"... А передъ тѣмъ какъ Чортъ начинаетъ излагать теорію „все позволено", старую теорію Ивана, тотъ опять съ мученіемъ признается: „все, что̀ ни есть глупаго въ природѣ моей, давно уже пережитаго, перемолотаго въ умѣ моемъ, отброшеннаго какъ падаль, ты мнѣ же подносишь, какъ какую-то новость!" (XII, 755, 768).

Итакъ, теорія Ивана — уже пройденный имъ этапъ; онъ ее пережилъ, онъ ее перестрадалъ и отбросилъ ее, какъ падаль... Отъ теоретическаго ультра-индивидуализма и практическаго анти-индивидуализма онъ перешелъ къ яркому и рельефному этическому инди-

видуализму. Устами Ивана Достоевскій высказываетъ свои завѣтнѣйшія мысли, которыя въ другихъ произведеніяхъ онъ высказывалъ и отъ своего лица; никогда еще онъ не доходилъ до такихъ глубинъ проникновенія, до такой силы отрицанія. Раскольниковъ въ сферѣ этической, Кирилловъ въ области религіозной мысли — только предшественники Ивана Карамазова; критика его неизмѣримо опаснѣе, неизмѣримо глубже. Прежде самъ онъ, какъ мы знаемъ, думалъ, что для нравственнаго освобожденія человѣчества въ немъ надо только разрушить идею о Богѣ; это не такъ ужъ далеко отъ Кирилловской теоріи о томъ, что разъ Бога нѣтъ, то „вся воля моя". Теперь Иванъ идетъ гораздо глубже: онъ не отрицаетъ категорически существованія Бога, а потому съ метафизической точки зрѣнія болѣе правъ, но въ то же время онъ еще болѣе категорически, чѣмъ раньше, отрицаетъ волю Бога, право Его дѣлать человѣка средствомъ. Онъ не утверждаетъ, подобно Кириллову, логически и этически противорѣчиваго „своеволія", но онъ отстаиваетъ отъ всѣхъ, даже отъ Бога, право человѣка быть самоцѣлью. Въ этомъ выражается „бунтъ" его мысли.

Для Ивана Карамазова принятіе идеи Бога равносильно признанію абсолютнаго телеологизма, міровой гармоніи, нравственнаго міропорядка. Есть Богъ или нѣтъ? — это вопросъ совершенно несвойственный нашему „эвклидовскому" уму, способному познавать только явленія, а не сущности, а потому вопросъ этотъ совершенно устраняется Иваномъ Карамазовымъ: онъ начинаетъ съ того, что „принимаетъ" Бога. „...Принимаю Бога, и не только съ охотой, но, мало того, принимаю и премудрость Его, и цѣль Его, намъ совершенно неизвѣстныя, вѣрую въ порядокъ, въ смыслъ жизни, вѣрую въ вѣчную гармонію..." (XII, 279). Но принимая Бога, принимая цѣль Его, Иванъ *не можетъ принять, чтобы средствомъ къ этой цѣли былъ человѣкъ* — въ этомъ все содержаніе бунта его мысли. Если на страданіяхъ и слезахъ одной части людей только и можетъ быть построено счастье и благо другой части, то не надо этого счастья, хотя бы *средствомъ* былъ одинъ только человѣкъ! Съ религіозной точки зрѣнія это равносильно отрицанію возможности примиренія идеи существующаго въ мірѣ зла съ идеей всеблагого Творца міра; на этой почвѣ Достоевскій, въ лицѣ Ивана Карамазова, и базируетъ этическую проблему. Насъ здѣсь интересуетъ главнымъ образомъ этическая проблема сама по себѣ, мысли Ивана о самоцѣльности человѣческой личности, о рѣзкомъ дуализмѣ міра сущаго и должнаго.

Иванъ намѣренно съуживаетъ вопросъ и говоритъ не о страданіи человѣчества вообще, а о страданіи только дѣтей. Это имѣетъ двоякій смыслъ, наполовину раскрываемый самимъ Иваномъ, наполовину ясный самъ по себѣ. Ребенокъ — еще не полная человѣческая личность, индивидуальность, такъ что если будетъ доказано, что личность ребенка ни въ какомъ случаѣ и ни для кого не можетъ быть только средствомъ, то кольми паче это будетъ относиться къ полной и цѣльной человѣческой личности! Это съ одной стороны. Съ другой — осужденіе страданія дѣтей не подлежитъ тому возраженію со стороны фанатиковъ историческаго христіанства, которое они всегда выставляютъ, оправдывая и узаконивая страданія людей вообще: страданіе есть возмездіе за грѣхи, за то, что люди „съѣли яблоко" и „продолжаютъ и теперь ѣсть его". Страданіе за *свои* грѣхи—пусть такъ, съ этимъ Иванъ вполнѣ готовъ согласиться; но объяснять страданія дѣтей *чужими* грѣхами, грѣхами ихъ отцовъ и прадѣдовъ — вотъ что не умѣщается въ его пониманіи. „...Дѣточки ничего не съѣли и пока еще ни въ чемъ не виновны,—разсуждаетъ по этому поводу Иванъ:—если они на землѣ тоже ужасно страдаютъ, то ужъ, конечно, за отцовъ своихъ, съѣвшихъ яблоко;—но вѣдь это разсужденіе изъ другого міра, сердцу же человѣческому здѣсь на землѣ непонятное. *Нельзя страдать неповинному за другого да еще такому неповинному!*" (XII, 282). Запомнимъ эти подчеркнутыя нами слова, въ которыхъ сказалось глубочайшее убѣжденіе Ивана (и Достоевскаго) въ самоцѣльности человѣческой личности; мы увидимъ скоро, что и у Достоевскаго, также какъ у Толстого, была своя шуйца, возводившая именно страданіе неповиннаго за другого въ этическій законъ. Теперь же замѣтимъ только то, что Иванъ, конечно, не отрицаетъ факта страданія неповинныхъ дѣтей; болѣе того, онъ, конечно, твердо знаетъ всѣ реальныя причины такого факта — причины физіологическія, психологическія, экономическія и т. п.; но онъ въ то же время признаетъ этотъ фактъ вопіющей несправедливостью, другими словами, *признавая этотъ фактъ какъ сущее, онъ его отрицаетъ какъ должное.* „Я не Бога не принимаю, пойми ты это, — объясняетъ онъ Алешѣ, — я міра имъ созданнаго, міра-то Божьяго не принимаю и не могу согласиться принять"... Не принимаю Божьяго міра, это значитъ въ устахъ Ивана—не принимаю, что міръ построенъ такъ, какъ этого требуетъ нравственное чувство человѣка; мое нравственное чувство требуетъ, чтобы человѣкъ не былъ средствомъ, на страданіяхъ же дѣтей я вижу именно противоположное. Примиренія здѣсь никакого

нѣтъ и быть не можетъ, выхода никакого, если только не считать выходомъ попытку закупорить всѣ свои пять чувствъ, не спрашивать, не разсуждать, не ставить проклятыхъ вопросовъ... „Я ничего не понимаю,—продолжаетъ Иванъ, какъ бы въ бреду,—я и не хочу теперь ничего понимать. Я хочу оставаться при фактѣ. Я давно рѣшилъ не понимать. Если я захочу что-нибудь понимать, то тотчасъ же измѣню факту, а я рѣшилъ оставаться при фактѣ“... (XII, 279, 288). Итакъ, между сущимъ и должнымъ Иванъ признаетъ непримиримый дуализмъ; однако попытка не ставить проклятаго вопроса, не разсуждать на эту тему не можетъ удаться: иначе пришлось бы признать весь нашъ міръ грандіозной и своеобразной системой оффиціальнаго мѣщанства, для которой „не разсуждать — повиноваться“ девизъ былъ общій... И Иванъ въ дальнѣйшемъ не только разсуждаетъ, но и безпощадно осуждаетъ ту „всемірную гармонію“ будущаго, которая вся построена на страданіяхъ живыхъ людей. Онъ готовъ признать, что въ итогѣ человѣческой исторіи наступитъ рай земной или небесный, что въ „міровомъ финалѣ“ прекратятся всѣ страданія, искупятся всѣ преступленія... ну, однимъ словомъ, тогда другъ друга обнимемъ, братіе, и возвеселимся... Пусть будетъ такъ. Но... тутъ является два „но“. Во-первыхъ, если все это случится только для немногихъ людей, вѣнчающихъ собой всемірную исторію, то это не можетъ удовлетворить Ивана. Базаровъ когда-то возмущался, что изъ него лопухъ будетъ расти, а какой-нибудь Филиппъ или Сидоръ будетъ блаженствовать въ бѣлой и чистой избѣ. Съ этой довольно-таки неглубокой философіей не надо смѣшивать глубочайшій этическій индивидуализмъ Ивана Карамазова: онъ считаетъ цѣлью не себя, а человѣка вообще, каждую человѣческую личность. Вотъ почему онъ не можетъ удовлетвориться вселенской гармоніей немногихъ, если все остальное человѣчество послужило ей только средствомъ. За то, что онъ былъ средствомъ—онъ хочетъ видѣть цѣль: „мнѣ надо возмездіе, иначе вѣдь я истреблю себя. И возмездіе не въ безконечности гдѣ-нибудь и когда-нибудь, а здѣсь уже на землѣ, и чтобъ я его самъ увидалъ. Я вѣровалъ, я хочу самъ и видѣть, а если къ тому часу буду уже мертвъ, то пусть воскресятъ меня, ибо если все безъ меня произойдетъ, то будетъ слишкомъ обидно. *Не для того же я страдалъ, чтобы собой, злодѣйствами и страданіями моими унавозить кому-то будущую гармонію*“ (курсивъ нашъ). Это первое „но“. Допустимъ, что препятствіе это благополучно устранено, что желаніе Ивана исполнено, что *всѣ люди* постигли наконецъ цѣль

и сами стали цѣлью: Иванъ не можетъ примириться и съ этимъ, такъ какъ видитъ въ прошломъ безконечный рядъ безсмысленныхъ, ненужныхъ, неповинныхъ страданій. *Страданія искупаютъ вину*— мы знаемъ, что это завѣтнѣйшая мысль Достоевскаго; теперь онъ дополняетъ эту мысль обратнымъ положеніемъ: *но неповинныя страданія не могутъ быть искуплены ничѣмъ*. „Но вотъ, однакоже, дѣтки, и что я съ ними стану тогда дѣлать?... Слушай: если всѣ должны страдать, чтобы страданіемъ купить вѣчную гармонію, то при чемъ тутъ дѣти, скажи мнѣ пожалуйста? Совсѣмъ непонятно, для чего должны были страдать и они, и зачѣмъ имъ покупать страданіями гармонію? Для чего они-то тоже попали въ матеріалъ и унавозили собою для кого-то будущую гармонію? Солидарность въ грѣхѣ между людьми я понимаю, понимаю солидарность и въ возмездіи, но не съ дѣтками же солидарность въ грѣхѣ, и если правда въ самомъ дѣлѣ въ томъ, что и они солидарны съ отцами ихъ во всѣхъ злодѣйствахъ отцовъ, то, ужъ конечно, правда эта не отъ міра сего и мнѣ непонятна".

Итакъ, и рай земной и рай небесный одинаково непріемлемы для Ивана, ибо и тотъ и другой построены на страданіяхъ неповинныхъ, которыя ничѣмъ и никѣмъ не могутъ быть искуплены. Быть можетъ, вселенская гармонія не могла быть куплена другой цѣной? но тогда долой эту гармонію, она не нужна намъ: „если страданія дѣтей пошли на пополненіе той суммы страданій, которая необходима была для покупки истины, то я утверждаю заранѣе, что вся истина не стоитъ такой цѣны"... Иванъ готовъ согласиться, что съ какой-нибудь сверхъ-человѣческой точки зрѣнія, быть можетъ, станутъ ясными и пріемлемыми безвинныя страданія, обращающія человѣка въ средство; но онъ не хочетъ этого сверхъ-человѣческаго пониманія, онъ отказывается отъ него заранѣе: „видишь ли, Алеша, вѣдь, можетъ быть, и дѣйствительно такъ случится, что когда я самъ доживу до того момента, али воскресну, чтобъ увидать его, то и самъ я, пожалуй, воскликну со всѣми, смотря на мать, обнявшуюся съ мучителемъ ея дитяти: «Правъ Ты, Господи», но я не хочу тогда восклицать. Пока еще есть время, спѣшу оградить себя, а потому отъ высшей гармоніи совершенно отказываюсь. Не стоитъ она слезинки хотя бы одного только... замученнаго ребенка... Лучше ужъ я останусь при неотмщенномъ страданіи моемъ и неутоленномъ негодованіи моемъ, *хотя бы я былъ и неправъ*. Да и слишкомъ дорого оцѣнили гармонію, не по карману нашему вовсе столько

платить за входъ [1]). А потому свой билетъ на входъ спѣшу возвратить обратно. И если только я честный человѣкъ, то обязанъ возвратить его какъ можно заранѣе. Это я и дѣлаю. Не Бога я не принимаю, Алеша, а только билетъ Ему почтительнѣйше возвращаю“ (XII, 280—290).

Никто и никогда не доходилъ еще до такихъ безконечныхъ глубинъ этическаго индивидуализма! Никто и никогда не ставилъ такъ геніально проблему самоцѣльности человѣка, никто и никогда не вскрывалъ такъ ярко всю этическую непріемлемость формулы „человѣкъ—средство“! И какъ слабо, какъ бездарно плоско и слабо все то, что пытались возражать Достоевскому даже самые талантливые изъ его оппонентовъ! Не говоримъ уже объ оффиціальныхъ представителяхъ церковнаго взгляда: тѣ только и могли парировать удары Достоевскаго ссылкой на благость Промысла и на невозможность человѣку возвыситься до божественныхъ предначертаній: посему пусть страдаютъ младенцы, невинныя дѣти, а „тамъ видно будетъ“, какъ говоритъ про тотъ свѣтъ чеховская старушонка (изъ разсказа „Канитель“). Эта точка зрѣнія, рекомендующая человѣку не разсуждать, а повиноваться, превращающая всю всемірную исторію въ какую-то безконечную эпоху оффиціальнаго мѣщанства, нашла еще задолго до Достоевскаго (и именно по тождественному вопросу) прекраснаго представителя въ лицѣ поэта Жуковскаго. Въ отрывкахъ изъ его піетическихъ размышленій (1859 г.) мы находимъ слѣдующій пассажъ: ребенокъ прыгалъ съ копны сѣна,—разсказываетъ Жуковскій;—внизу въ сѣнѣ торчали вилы, проколовшія ребенка насквозь, и онъ умеръ въ жестокихъ мученіяхъ. „Какъ изъяснить это ужасное событіе въ смыслѣ Провидѣнія?... гдѣ же благость Промысла?... Отвѣтъ на все это простой (!ужъ подлинно!): мы должны не по событіямъ судить Промыслъ Божій, а событія по Промыслу Божію“... Вотъ какъ просто! Мы не останавливались бы на такомъ упрощенномъ объясненіи, если бы его почти дословно не повторилъ одинъ изъ наиболѣе глубокихъ комментаторовъ Достоевскаго (В. Розановъ, „Легенда о Великомъ Инквизиторѣ“, 1893 г.), впослѣдствіи, впрочемъ, измѣнившій свои религіозныя воззрѣнія. Другой комментаторъ, посвятившій тонкому анализу Достоевскаго

[1]) Любопытно сравнить эти слова Ивана со словами героя трагедіи Бѣлинскаго „Дмитрій Калининъ“ (1831 г.): „...терпѣть здѣсь, чтобы вѣчно наслаждаться тамъ! Вотъ истинно превосходная и вмѣстѣ преутѣшительная философія.. Какъ! Неужели вѣчное блаженство непремѣнно покупается цѣною ужаснѣйшихъ страданій? Дорого же оно приходится!..“

(и Толстого) одно изъ лучшихъ имѣющихся до сихъ поръ изслѣдованій, г. Мережковскій, отмахивается отъ проклятаго вопроса шаблонной фразой: „Слезинка замученнаго ребенка—во времени, въ явленіяхъ; но передъ Богомъ имѣетъ она и вѣчное, нуменальное значеніе, какъ символъ“... (Op. cit.; II, 371). Да вѣдь Иванъ именно и отрицаетъ нуменальную точку зрѣнія, онъ все время подчеркиваетъ, что человѣкъ можетъ стоять только на феноменальной, *человѣческой* точкѣ зрѣнія, онъ заранѣе отказывается отъ нуменальной истины, купленной тяжелой цѣной безвинныхъ страданій! И какъ легко отъ всѣхъ этихъ поистинѣ „проклятыхъ вопросовъ“ отдѣлаться признаніемъ сверхъчеловѣческаго смысла безвинной человѣческой муки!

Нѣтъ, съ тяжелой проблемой, такъ глубоко формулированной Достоевскимъ, нельзя раздѣлаться настолько упрощеннымъ способомъ; возникающія дилеммы, религіозная и этическая, являются, быть можетъ, наиболѣе тяжелыми и глубокими изъ всѣхъ проблемъ, стоящихъ передъ человѣкомъ. Что касается религіозной проблемы, которой мы касаемся только вскользь, то Достоевскій ставитъ передъ каждымъ вѣрующимъ три слѣдующихъ пути на выборъ: 1) или — полный агностицизмъ, боязливое насиліе надъ собою: вѣрь, а не разсуждай, ибо „мы должны не по событіямъ судить Промыслъ Божій, а событія по Промыслу Божію“... 2) или—при сохраненіи вѣры во всеблагого Бога, признаніе Его непричастности злодѣйствамъ міра сего, а значитъ отрицаніе Его какъ Творца сущаго... 3) или, наконецъ,—при сохраненіи вѣры въ творца міра сущаго, отрицаніе его всеблагости, признаніе его непричастности міру должнаго... Первый путь—путь выродившагося историческаго христіанства; Достоевскій становился на этотъ путь, когда одолѣвала его шуйца, но, вообще говоря, не принималъ и не могъ принимать его. Второй и третій путь формулируютъ собой непримиримый дуализмъ сущаго и должнаго, дуализмъ непримиримый даже на религіозной ступени. Когда черезъ четверть вѣка послѣ Достоевскаго нео-идеализмъ XX-го столѣтія снова вернулся къ религіозной системѣ, къ теодицеѣ, то и онъ не могъ пойти дальше Достоевскаго на этомъ пути, и ограничился простымъ принятіемъ второй изъ указанныхъ возможностей. „Бога мы прежде всего мыслимъ не какъ виновника міра, а какъ идеалъ міра“ (см. сборникъ „Проблемы идеализма“, 1903 г., стр. 130): здѣсь опять-таки дуализмъ, невозможность примирить должное съ сущимъ, не вычеркивая одно или другое.

Этическая проблема ставится Достоевскимъ не менѣе геніально.

Самоцѣльность человѣческой личности выясняется на примѣрѣ ребенка, неполной человѣческой личности — и тѣмъ полнѣе, тѣмъ сильнѣе все доказательство. Достоевскій съ изумительной силой вскрываетъ всю этическую невозможность для человѣка признать личность за средство, хотя бы одну только личность, хотя бы для достиженія всечеловѣческаго счастья; тѣмъ паче является этически невозможной жертва сотенъ людей ради блага одного. Одна слезинка безвинно страдавшаго ребенка перевѣшиваетъ на вѣсахъ высшей человѣческой справедливости всю всемірную гармонію: этимъ Достоевскій высказываетъ свое положеніе объ *этически абсолютномъ значеніи человѣческой личности*; вокругъ этого центра вращаются всѣ мысли Достоевскаго, къ этому центру притягивается все его вниманіе. Начиная съ „Записокъ изъ подполья“, этой темѣ и были посвящены въ своей существенной части всѣ произведенія Достоевскаго; въ „Братьяхъ Карамазовыхъ“ она вскрыта въ послѣдній разъ, съ безконечной проникновенностью и углубленностью. Пусть все это вложено въ уста Ивана Карамазова: слишкомъ очевидно, что за нимъ стоитъ самъ Достоевскій; въ этомъ мы еще будемъ имѣть случай убѣдиться.

Иванъ Карамазовъ не ограничивается прямымъ доказательствомъ своихъ идей: онъ подходитъ къ этическому индивидуализму еще съ другой стороны, еще разъ съ „доказательствомъ отъ-противнаго“. Мы говоримъ про его поэму „Великій Инквизиторъ“. На немногихъ страницахъ этой „поэмы“ Достоевскій достигъ, какъ кажется, кульминаціонной точки своего творчества; мы не имѣемъ возможности здѣсь съ достаточной подробностью остановиться на томъ геніальномъ анализѣ историческаго христіанства, который составляетъ главное содержаніе поэмы, вмѣстѣ съ раскрытіемъ идеаловъ христіанства истиннаго. Этого главнаго пункта мы коснемся мимоходомъ и ограничимся только этической стороной вопроса, въ его связи съ извѣстными намъ уже взглядами Достоевскаго.

Въ „Великомъ Инквизиторѣ“ прежде всего повторяются и развиваются прежнія мысли Достоевскаго о соціологическомъ антииндивидуализмѣ. Вѣдь самъ Великій Инквизиторъ есть не кто иной, какъ Шигалевъ въ монашеской рясѣ, воплощенный въ іезуита XVI-го столѣтія. Какъ мы помнимъ, Шигалевъ предлагалъ раздѣлить человѣчество на двѣ неравныя части: одна десятая доля получаетъ свободу личности и господство надъ остальными девятью десятыми, которые должны потерять личность и обратиться въ родѣ какъ въ стадо. Великій Инквизиторъ только развиваетъ и дополняетъ эту

идею, столь глубоко антипатичную Достоевскому; дополняетъ же онъ ее одной идеей Раскольникова объ основномъ чувствѣ людей, принадлежащихъ къ этой десятой части человѣчества: люди эти, по терминологіи Раскольникова, „имѣющіе *право*“, ибо истинно великіе люди „должны ощущать на свѣтѣ великую грусть“ (V, 261). Причина этой „великой грусти“ рельефно вскрывается въ „Бѣсахъ“ на типѣ Кириллова: человѣкъ, стоящій выше общаго уровня, позналъ послѣднюю свободу, а свобода эта непереносима для человѣка, онъ не можетъ ее вмѣстить. Всѣ эти три момента, разрозненные въ идеяхъ Шигалева, Раскольникова и Кириллова, съ замѣчательной силой и гармоніей соединены въ одно неразрывное цѣлое Великимъ Инквизиторомъ, этимъ крайнимъ анти-индивидуалистомъ, этимъ злобнымъ врагомъ этическаго индивидуализма.

Христосъ былъ величайшимъ выразителемъ этическаго индивидуализма, провозгласителемъ завѣтовъ его, освободителемъ человѣческой личности отъ всѣхъ стягивающихъ ее соціальныхъ, этическихъ и религіозныхъ путъ. Въ основной заповѣди Христа—возлюби ближняго, какъ самого себя—выражена вовсе не идея плоскаго и слезоточиваго альтруизма, но идея равноцѣнности человѣческихъ личностей, а значитъ и идея человѣка самоцѣли. Возставая противъ Христа, Великій Инквизиторъ возстаетъ противъ этическаго индивидуализма истиннаго христіанства, причемъ основой аргументаціи его является идея *непереносимости свободы*, та идея, съ которой мы уже встрѣтились при знакомствѣ съ Кирилловымъ. По словамъ Великаго Инквизитора, Христосъ далъ людямъ свободу выбора—а это страшное бремя, непосильное для человѣка: „Ты возжелалъ свободной любви человѣка,—говоритъ Великій Инквизиторъ Христу,—чтобы свободно пошелъ онъ за Тобою, прельщенный и плѣненный Тобою. Вмѣсто твердаго древняго закона, свободнымъ сердцемъ долженъ былъ человѣкъ рѣшать впредь самъ, что̀ добро и что̀ зло, имѣя лишь въ руководствѣ Твой образъ передъ собою;—но неужели Ты не подумалъ, что онъ отвергнетъ же, наконецъ, и оспоритъ даже и Твой образъ и Твою правду, если его угнетутъ такимъ страшнымъ бременемъ, какъ свобода выбора?...“ А отвергнетъ онъ и правду и свободу неминуемо, ибо люди „малосильны, порочны, ничтожны и бунтовщики“. Правда, на милліоны людей слабыхъ найдется десятокъ другой сильныхъ духомъ людей, избранниковъ, способныхъ перенести бремя свободы и совершенствоваться подъ этимъ тяжелымъ бременемъ; это-то именно и непріемлемо для Великаго Инквизитора: „Ты гордишься Твоими избранниками, но у Тебя лишь избранники,

а мы успокоимъ всѣхъ“—такъ противопоставляетъ онъ христіанству свою идею, о которой рѣчь ниже. Такимъ образомъ Великій Инквизиторъ понимаетъ христіанство, какъ *страданія милліоновъ людей отъ бремени свободы, при блаженствѣ немногихъ десятковъ въ нравственномъ самосовершенствованіи.* Если таковы дѣйствительно формы, въ которыя выливается христіанство, то устами Великаго Инквизитора не говоритъ ли самъ Достоевскій? Вѣдь тогда христіанство есть не что иное, какъ духовная шигалевщина, къ которой самъ Достоевскій питалъ такое отвращеніе. Развѣ Достоевскій не высказалъ вполнѣ опредѣленно свое отношеніе къ этому вопросу, категорически заявивъ (въ „Дневникѣ Писателя“, за 1876 г.): „я никогда не могъ понять мысли, что лишь одна десятая доля людей должна получать высшее развитіе, а остальныя девять десятыхъ должны лишь послужить къ тому матеріаломъ и средствомъ“... Въ этихъ словахъ—безусловное осужденіе шигалевщины, а въ такомъ случаѣ—и христіанства, если оно дѣйствительно является религіозно-этической шигалевщиной.

Итакъ, Достоевскій какъ будто бы согласенъ съ Великимъ Инквизиторомъ въ его осужденіи христіанства за пренебреженіе къ интересамъ реальной личности (!)... Посмотримъ, не раздѣляетъ ли онъ положительныхъ взглядовъ этого переодѣтаго Шигалева, отрицающаго шигалевщину; а положительные взгляды его діаметрально-противоположны такъ понимаемому имъ христіанству. Великій Инквизиторъ считаетъ идеаломъ *блаженство милліоновъ людей въ счастьи подчиненія, при страданіи немногихъ десятковъ подъ бременемъ свободнаго сознанія.* Мы исправимъ Твой подвигъ—говоритъ Инквизиторъ Христу:—Ты далъ людямъ свободу, которая причинила имъ только страданія; эту свободу возьмемъ на себя мы, сильные духомъ, а взамѣнъ дадимъ людямъ блаженство подчиненія. „...Мы дадимъ имъ тихое, смиренное счастье, счастье слабосильныхъ существъ, какими они и созданы... И они будутъ намъ покоряться съ весельемъ и радостью. Самыя мучительныя тайны ихъ совѣсти,—все, все понесутъ они намъ, и мы все разрѣшимъ, и они повѣрятъ рѣшенію нашему съ радостію, потому что оно избавитъ ихъ отъ великой заботы и страшныхъ теперешнихъ мукъ рѣшенія личнаго и свободнаго. И всѣ будутъ счастливы, всѣ милліоны существъ, кромѣ сотни тысячъ управляющихъ ими. Ибо лишь мы, мы, хранящіе тайну, только мы будемъ несчастны. *Будетъ тысяча милліоновъ счастливыхъ младенцевъ, и сто тысячъ страдальцевъ, взявшихъ на себя проклятіе познанія добра и зла*“... „Говорятъ и пророчествуютъ,—продолжаетъ

Великій Инквизиторъ,—что Ты придешь и вновь побѣдишь, придешь со своими избранниками, со своими гордыми и могучими, но *мы скажемъ, что они спасли лишь самихъ себя, а мы спасли всѣхъ*"... (курсивъ нашъ; XII, 292 — 312). Въ этомъ идеалѣ девять десятыхъ человѣчества блаженствуютъ за счетъ страданій одной десятой части: не ближе ли это къ воззрѣніямъ самого Достоевскаго?

Не трудно убѣдиться, что и отрицательныя сужденія и положительные идеалы Великаго Инквизитора одинаково противоположны взглядамъ Достоевскаго. Пониманіе христіанства Великимъ Инквизиторомъ характерно для католицизма — въ этомъ основная мысль самого Достоевскаго, вполнѣ ясная изъ сопоставленія поэмы о Великомъ Инквизиторѣ съ нѣкоторыми мѣстами изъ „Дневника Писателя", а также и „Идіота" (ср. XII, 292—312 и X, 107—112; VI, 583—585 и др.); недаромъ Алеша восклицаетъ, возражая Ивану и Великому Инквизитору: „но... это нелѣпость!... и кто тебѣ повѣритъ о свободѣ? Такъ ли, такъ ли надо ее понимать! То ли понятіе въ православіи"... Христіанская свобода, выражающаяся въ равноцѣнности человѣческихъ личностей, не имѣетъ ничего общаго съ кирилловскимъ „своеволіемъ" или со свободой Великаго Инквизитора; поэтому Достоевскій не могъ раздѣлять ни положительныхъ, ни отрицательныхъ взглядовъ этого загримированнаго Шигалева. Достаточно уже одного того, что по основному положенію Достоевскаго *одинаково анти-этично жертвовать милліонами ради одного или однимъ ради милліоновъ людей*; этическій индивидуализмъ покоится на признаніи абсолютнаго значенія человѣческой личности, а значитъ сюда совершенно непримѣнимъ количественный критерій. „Скажи мнѣ самъ прямо, я зову тебя,—спрашиваетъ Иванъ Алешу,—отвѣчай: представь, что это ты самъ возводишь зданіе судьбы человѣческой съ цѣлью въ финалѣ осчастливить людей, дать имъ, наконецъ, миръ и покой, но для этого необходимо и неминуемо предстояло бы замучить всего лишь одно только крохотное созданьице... и на неотомщенныхъ слезкахъ его основать это зданіе, согласился бы ты быть архитекторомъ на этихъ условіяхъ, скажи и не лги!

— Нѣтъ, не согласился бы,—тихо проговорилъ Алеша.

— И можешь ли ты допустить идею, что люди, для которыхъ ты строишь, согласились бы сами принять свое счастіе на неоправданной крови маленькаго замученнаго, а принявъ, остаться навѣки счастливыми?

— Нѣтъ, не могу допустить"...

То, что здѣсь Достоевскій говоритъ устами Ивана, онъ буквально,

слово въ слово повторяетъ отъ своего лица въ извѣстной пушкинской рѣчи (1880 г.), съ той только разницей, что вмѣсто мукъ „крохотнаго созданьица“, ребенка, онъ предполагаетъ муки полноправной человѣческой личности (ср. XII, 291 и XI, 462).

Итакъ, въ „Великомъ Инквизиторѣ“ еще разъ—и въ послѣдній разъ—подчеркнуть Достоевскимъ глубочайшій принципъ этическаго индивидуализма, и еще разъ заклеймлено то этическое мѣщанство, въ которомъ видятъ идеалъ и Шигалевъ и Великій Инквизиторъ. Въ этомъ оба послѣдніе вполнѣ сходятся, хотя въ идеалѣ перваго мы имѣемъ жертву большинствомъ меньшинству, а въ идеалѣ второго обратно—жертву меньшинствомъ большинству. Однако обѣ эти анти-этическія дороги ведутъ къ одному и тому же этическому мѣщанству большинства, причемъ для Шигалева это—средство, а для Великаго Инквизитора—цѣль. Шигалевъ какъ мы помнимъ, предписывалъ большинству „потерять личность и обратиться въ родѣ какъ въ стадо и при безграничномъ повиновеніи достигнуть рядомъ перерожденій первобытной невинности, въ родѣ какъ бы первобытнаго рая“...—для того, чтобы меньшинство могло наслаждаться жизнью не теряя своей личности. Въ такомъ же обращеніи людей въ обезличенное стадо Великій Инквизиторъ видитъ самодовлѣющую цѣль, ибо въ такомъ этическомъ мѣщанствѣ—все счастье людей. „...Стадо вновь соберется и вновь покорится, и уже разъ навсегда,—пророчествуетъ онъ:—тогда мы дадимъ имъ тихое, смиренное счастье, счастье слабосильныхъ существъ, какими они и созданы... Они станутъ робки и станутъ смотрѣть на насъ и прижиматься къ намъ въ страхѣ, какъ птенцы къ насѣдкѣ... Да, мы заставимъ ихъ работать, но въ свободные отъ труда часы мы устроимъ имъ жизнь, какъ дѣтскую игру, съ дѣтскими пѣснями, хоромъ, съ невинными плясками... Тихо умрутъ они, тихо угаснутъ во имя Твое, и за гробомъ обрящутъ лишь смерть,... ибо если бы и было что на томъ свѣтѣ, то, ужъ конечно, не для такихъ, какъ они“... (XII, 308). Здѣсь мы видимъ воочію предѣлъ, его же не прейдеши, этическаго мѣщанства: у опредѣленной части людей отнимается даже личное безсмертіе (признаваемое для другой части), вслѣдствіе полнаго обезличенія ихъ въ земной жизни, вслѣдствіе ихъ полнѣйшей узости, плоскости и безличности...

Отрицая этическій индивидуализмъ, мы неизбѣжно приходимъ къ этическому мѣщанству—вотъ выводъ Достоевскаго, ясный изъ поэмы о Великомъ Инквизиторѣ. Такимъ образомъ въ „Братьяхъ Карамазовыхъ“ подведенъ общій итогъ проблемѣ, занимавшей До-

стоевскаго со временъ „Записокъ изъ подполья". Тамъ мы видѣли борьбу съ этическимъ анти-индивидуализмомъ, въ „Преступленіи и Наказаніи" этическій индивидуализмъ былъ ярко и рѣзко вскрытъ доказательствомъ отъ-противнаго; наконецъ въ „Братьяхъ Карамазовыхъ" мы снова нашли геніально обоснованный этическій индивидуализмъ. Здѣсь—апогей его силы и яркости, непревзойденный во всей міровой литературѣ; здѣсь съ небывалой силой высказана основная, главная мысль всего міровоздѣйствія и міровоззрѣнія: *человѣкъ—цѣль, а не средство, человѣческая личность имѣетъ этически-абсолютное значеніе*. Нарушеніе этого принципа Достоевскій казнитъ безпощадно: мы видѣли это на примѣрахъ Раскольникова, Сони, Смердякова, Ивана... Наконецъ, мы видѣли, что *общее* нарушеніе этого принципа ведетъ, по мысли Достоевскаго, къ общему паденію, общему мѣщанству: къ этому приводятъ всѣ эвдемонистическія теоріи, будь то утилитаризмъ, фурьеризмъ, шигалевщина или земной рай Великаго Инквизитора...

Глубочайшій этическій индивидуализмъ Достоевскаго мы могли затронуть самымъ поверхностнымъ образомъ: черезчуръ богато содержаніе этого индивидуализма, слишкомъ глубокъ его захватъ у Достоевскаго; однако все существенное не было пропущено нами. Теперь въ заключеніе приходится сказать нѣсколько словъ и о „шуйцѣ" Достоевскаго, которая хотя и не выростала у него до такихъ уродливыхъ размѣровъ, какъ у Толстого, но все-таки часто давала себя чувствовать—по большей части тамъ, гдѣ Достоевскій отъ своихъ глубочайшихъ этическихъ построеній переходилъ къ своей наивной и путанной политической программѣ и общественной платформѣ. И какъ это ни странно, но свою шуйцу Достоевскій рѣзче всего проявлялъ именно тамъ, гдѣ ему хотѣлось въ возможно большей полнотѣ выказать свою десницу. Вотъ, напримѣръ, старецъ Зосима, преклоненіе Достоевскаго передъ которымъ слишкомъ очевидно; его устами Достоевскій рѣшается, наконецъ, высказать то „новое слово", которое Россія скажетъ разлагающемуся Западу и воскреситъ его. Въ чемъ же будетъ заключаться это „талифа куми" православной Руси? Это магическое слово — обращеніе государства въ церковь, т.-е. то, что Достоевскій называлъ русскимъ соціализмомъ (ср. XII, 75, 79, 80, 372, 376 и XI, 521—2): этотъ „русскій соціализмъ" не уничтожаетъ неравенства соціальныхъ положеній, а наоборотъ, закрѣпляетъ его, но зато возвышаетъ всѣхъ до всеобщаго братства на лонѣ церкви. Старецъ Зосима, а за нимъ и Достоевскій такъ провидѣли наше грядущее: „...даже самый раз-

вращенный богачъ нашъ кончитъ тѣмъ, что устыдится богатства своего передъ бѣднымъ, а бѣдный, видя смиреніе сіе, пойметъ и уступитъ ему, съ радостью и лаской отвѣтитъ на благолѣпный стыдъ его. Вѣрьте, что кончится симъ: на то идетъ. Лишь въ человѣческомъ духовномъ достоинствѣ равенство, и сіе поймутъ лишь у насъ. Были бы братья, будетъ и братство, а раньше братства никогда не раздѣлятся"... Какъ видимъ, старецъ Зосима, вѣроятно, былъ хорошо знакомъ съ „Зимними записками о лѣтнихъ впечатлѣніяхъ" Достоевскаго, ибо повторяетъ въ 1878 г. буквально все то, что было сказано тѣмъ еще въ 1864-мъ. (Время дѣйствія романа „Братья Карамазовы" происходитъ то какъ будто бы въ 1865 г., то какъ будто въ 1878 г.: см. противорѣчія XII, 6 и XII, 756 и др.). Это все тѣ же умилительно-наивныя мечтанія о братствѣ, растворяющемъ личность, о личности, находящей полноту индивидуальности въ братствѣ, которыя мы видѣли выше. Настоящая историческая эпоха есть эпоха соціальнаго ультра-индивидуализма, „періодъ человѣческаго уединенія", „ибо всякій-то теперь стремится отдѣлить свое лицо наиболѣе, хочетъ испытать въ себѣ самомъ полноту жизни, а между тѣмъ выходитъ изо всѣхъ его усилій, вмѣсто полноты жизни, лишь полное самоубійство, ибо, вмѣсто полноты опредѣленія существа своего, впадаютъ въ совершенное уединеніе"... (XII, 361). Сліяніе въ братствѣ только и можетъ спасти человѣчество—и спасетъ: „отъ востока звѣзда сія возсіяетъ".

Вотъ новое слово Достоевскаго. Здѣсь еще не сказалась его шуйца, — мы уже указывали, что его идея „братства" отнюдь не анти-индивидуалистична, и мы еще укажемъ, какое „новое слово" дѣйствительно таилось подъ этой идеей, — но исходя отсюда, Достоевскій неизбѣжно и роковымъ образомъ все больше и больше склонялся къ своей шуйцѣ. Вполнѣ ясно она проявила себя, наконецъ, въ двухъ идеяхъ: въ идеѣ абсолютнаго самосовершенствованія и въ идеѣ виновности каждаго за всѣхъ; впрочемъ, обѣ эти идеи логически связаны другъ съ другомъ, также какъ и съ идеей братства. Каждый изъ людей повиненъ въ грѣхѣ „уединенія", въ соціальномъ ультра-индивидуализмѣ, а отсюда беретъ начало все зло, царящее въ мірѣ; каждый изъ людей вноситъ свою долю въ это гибельное для человѣка зло. А потому — „знайте, милые, что каждый единый изъ насъ виновенъ за всѣхъ и за вся на землѣ несомнѣнно, не только по общей міровой винѣ, а единолично каждый за всѣхъ людей и за всякаго человѣка на сей землѣ" (XII, 193; ср. 343, 357—8, 360 и др.). Очевидно, это та самая „солидарность въ грѣхѣ

между людьми", которую въ принципѣ соглашался допустить и Иванъ Карамазовъ (XII, 290). Вина каждаго за всѣхъ—это тезисъ, разумѣется, не этическій, а религіозный; однако самъ старецъ Зосима указываетъ этическое противоядіе противъ этого религіознаго грѣха. Каждый изъ насъ виновенъ за всѣхъ, каждый изъ насъ отвѣтчикъ за каждаго человѣка—повторяетъ онъ неоднократно; а „чуть только сдѣлаешь себя за все и за всѣхъ отвѣтчикомъ искренно, то тотчасъ же увидишь, что оно такъ и есть въ самомъ дѣлѣ и что ты-то и есть за всѣхъ и за *вся* виноватъ"... Нѣтъ преступниковъ, нѣтъ судей—есть лишь только отвѣтчики другъ передъ другомъ: „ибо не можетъ быть на землѣ судья преступника, прежде чѣмъ самъ судья не познаетъ, что и онъ такой же точно преступникъ, какъ и стоящій предъ нимъ, и что онъ-то за преступленіе стоящаго предъ нимъ, можетъ, прежде всѣхъ и виноватъ. Когда же постигнетъ сіе, то возможетъ стать и судіею. Какъ ни безумно на видъ, но правда сіе. *Ибо былъ бы я самъ праведенъ, можетъ, и преступника стоящаго предо мною, не было бы*"... (XII, 381). Итакъ, все спасеніе — въ моемъ личномъ совершенствѣ; абсолютное самосовершенствованіе искупитъ грѣхи міра и приведетъ къ „русскому соціализму" — къ братству, къ царству Божію на землѣ. Въ единственномъ номерѣ „Дневника Писателя" за 1880 г. Достоевскій еще рѣшительнѣе подчеркиваетъ этотъ принципъ самосовершенствованія, какъ единое, самодовлѣющее, религіозно-этическое начало. „Нравственныя идеи только однѣ,—заявляетъ онъ:—всѣ основаны на идеѣ личнаго абсолютнаго самосовершенствованія впереди, въ идеалѣ, ибо оно несетъ въ себѣ все, всѣ стремленія, всѣ жажды, а, стало быть, изъ него же исходятъ и всѣ... гражданскіе идеалы"... „Да и самъ гражданскій идеалъ „есть единственно только продуктъ нравственнаго самосовершенствованія единицъ" (XI, 491—493).

Въ признаніи абсолютнаго самосовершенствованія, въ признаніи вины каждаго за всѣхъ мы видимъ проявленіе шуйцы Достоевскаго, противорѣчіе его своимъ же основнымъ положеніямъ этическаго индивидуализма. Объ абсолютномъ самосовершенствованіи отложимъ рѣчь до слѣдующей главы, въ которой мы разсмотримъ основныя настроенія эпохи восьмидесятыхъ годовъ, благоговѣйно принявшей принципъ самосовершенствованія и положившей его во главу угла своего міровоззрѣнія; теперь же коснемся только второго пункта—признанія вины каждаго за всѣхъ и каждаго: это религіозная идея, особенно дорогая Достоевскому. Въ сущности эта идея представляетъ изъ себя вывернутую на изнанку нашу старую знакомую славяно-

фильскую идею о „нравственной круговой порукѣ“ въ „русскомъ соціализмѣ“, въ русской „этической общинѣ“. Хомяковъ шутилъ, что даже въ рай русскіе мужички попадутъ только цѣлыми общинами; за этой шуткой скрыта серьезная религіозно-этическая идея: каждый спасается всѣми. Достоевскій развилъ отрицательную половину этой мысли и провозгласилъ виновность каждаго за всѣхъ. Но эта идея коренным образомъ противорѣчитъ его этическому индивидуализму, ибо это именно та „нуменальная“ идея, противъ которой такъ горячо возставалъ Достоевскій съ „человѣческой“ точки зрѣнія. Вѣдь именно эту идею отвѣтственности одного за грѣхъ другого и отрицалъ съ громадной силой Достоевскій устами Ивана Карамазова, который взбунтовался противъ этой нуменальной идеи! Правда, Иванъ готовъ былъ признать солидарность въ грѣхѣ между людьми—и то только условно; но въ то же время онъ указывалъ, что „дѣтки“ исключаются изъ общаго правила. Но вѣдь Иванъ ограничиваетъ вопросъ отвѣтственностью и страданіями дѣтей только для сокращенія аргументаціи и къ собственной невыгодѣ (см. XII, 281), такъ что въ принципѣ вопросъ отъ этого совершенно не мѣняется. Разсужденіе, по которому дѣти виноваты за грѣхи своихъ отцовъ (а вѣдь виноватъ каждый за каждаго—такъ пишетъ шуйца Достоевскаго), Иванъ считаетъ разсужденіемъ изъ другого міра, непонятнымъ человѣческому сердцу, ибо *нельзя страдать неповинному за другого!...*“ И въ то время какъ десница Достоевскаго наноситъ удары „правдѣ не отъ міра сего“, шуйца его утверждаетъ, что неповинныхъ нѣтъ, и раболѣпно принимаетъ эту сверхъ-человѣческую, а потому и безчеловѣчную правду.

Надо однако глубже вникнуть въ „шуйцу“ Достоевскаго, равно какъ и Толстого. Если мы не остановимся на внѣшней сторонѣ дѣянія ихъ шуйцъ, а обратимся къ изслѣдованію внутреннихъ причинъ, то безъ труда опредѣлимъ ту почву, которая возрастила отрицательныя стороны воззрѣній этихъ двухъ гигантовъ русской общественной мысли. „Великіе люди не съ неба сваливаются на землю, а изъ земли растутъ къ небесамъ“: Достоевскій выросъ изъ почвы славянофильства, настолько же жадно воспринявъ его этическій индивидуализмъ, насколько Михайловскій и всѣ другіе вожди русскаго соціализма-народничества жадно впитали въ себя соціологическій индивидуализмъ западничества. Но на ряду съ этическимъ индивидуализмомъ Достоевскій впиталъ въ себя изъ славянофильства и его основную соціологическую концепцію—идею *анархизма*. Мы видѣли (т. I, гл. VII), что въ славянофильствѣ анархистскія

тенденціи весьма ярки и опредѣленны и что онѣ базируются на той мистико-романтической почвѣ, на которой было построено и все славянофильство; мы отмѣтили также (т. II, гл. II), что анархизмъ по своему существу есть характерно романтическая концепція. Въ Достоевскомъ это сказалось особенно рельефно. Въ началѣ этой главы мы указали, что „почвенничество“ Достоевскаго шестидесятыхъ годовъ было вырожденіемъ народничества, этого *русскаго соціализма*; теперь надо подчеркнуть, что вырожденіе это повело къ возрожденію *русскаго анархизма*, родоначальниками котораго были славянофилы и величайшимъ представителемъ—Достоевскій; это былъ анархизмъ романтическій, анархизмъ мистическій, уживавшійся въ реальной дѣйствительности съ „православіемъ, самодержавіемъ и народностью!“ Типично анархистскія идеи старца Зосимы Достоевскій только потому и могъ соединять со своей политической реакціонностью, что стоялъ на мистико-романтической почвѣ и боролся со всякими проявленіями политическаго реализма и политическаго позитивизма. Онъ велъ борьбу съ русскимъ соціализмомъ, какъ будто защищая позиціи системы оффиціальнаго мѣщанства, и не замѣчая того, что истинныя его позиціи находятся на высотахъ „русскаго анархизма“. И шуйца Достоевскаго—не въ его анархизмѣ, а въ его непониманіи собственной точки зрѣнія.

Что касается Толстого, то и его народничество шестидесятыхъ годовъ мало-по-малу совершило кругъ развитія и отъ соціализма перешло къ анархизму. Но это былъ анархизмъ реалистическій, въ которомъ мы, несмотря на имена Бакунина, Кропоткина и самого Толстого, видимъ несомнѣнное contradictio in adjecto, какъ уже отмѣчали выше (гл. II); для сотканнаго изъ противорѣчій міровоззрѣнія Толстого это и не удивительно. Здѣсь важно отмѣтить только тотъ фактъ, что и Толстой и Достоевскій составляютъ исключеніе въ группѣ русской интеллигенціи, соціалистической въ громадномъ своемъ большинствѣ; но исключенія эти настолько громадныя, что принуждаютъ насъ разсматривать параллельно съ развитіемъ „русскаго соціализма“ и „русскій анархизмъ“: первый идетъ отъ западниковъ, черезъ Герцена, Чернышевскаго, Лаврова и Михайловскаго, къ соціалъ-революціонерамъ и соціалъ-народникамъ нашихъ дней; второй идетъ отъ славянофиловъ черезъ Достоевскаго къ идеалистическому теченію начала XX-го вѣка; первый характеризуется реалистическимъ, второй—романтическимъ типомъ міропониманія. Громаднымъ общественнымъ значеніемъ перваго и небольшимъ вліяніемъ второго объясняется нашъ детальный разборъ си-

стемы русскаго соціализма и второстепенное мѣсто, отведенное русскому анархизму въ исторіи русской общественной мысли. Русское сознаніе въ XIX-мъ вѣкѣ было, вообще говоря, реалистическимъ, а русская интеллигенція въ своемъ большинствѣ — соціалистической [1]).

Однако пора подводить итоги. Подводя ихъ, неминуемо коснуться вопроса: почему Толстой и Достоевскій очень часто изучаются параллельно, почему имена ихъ такъ неразрывно связаны одно съ другимъ? Съ самыхъ различныхъ точекъ зрѣнія это писатели взаимно-дополняющіе другъ друга; такъ, напримѣръ, Михайловскій еще въ серединѣ семидесятыхъ годовъ противопоставлялъ Толстого и Достоевскаго по ихъ принадлежности къ двумъ противоположнымъ психологическимъ типамъ; не такъ давно г. Мережковскій посвятилъ противопоставленію Толстого и Достоевскаго цѣлое изслѣдованіе, о которомъ мы упоминали выше. Въ цѣломъ рядѣ другихъ характеристикъ и сопоставленій Толстой и Достоевскій обыкновенно не столько сопоставляются, сколько противопоставляются другъ другу. И совершенно справедливо, такъ какъ въ очень и очень многомъ они взаимно дополняютъ другъ друга. Намъ однако важно было, напротивъ того, подчеркнуть общія черты ихъ, не противопоставить, а сопоставить Достоевскаго и Толстого, какъ безусловно согласныхъ между собой въ основномъ вопросѣ индивидуализма.

Къ восьмидесятымъ годамъ и Толстой и Достоевскій пришли въ концѣ концовъ къ одному и тому же, даже до совпаденія мелочей. Оба пришли къ идеѣ абсолютнаго самосовершенствованія, какъ къ основѣ всей нравственной и соціальной жизни, т.-е. оба пришли къ этическому ультра-индивидуализму; оба пришли къ идеѣ виновности каждаго за всѣхъ (см., напр., Толстой, XII, 460; у Достоевскаго мы это видѣли выше); оба проявили въ этомъ свою шуйцу и оба оставили міру грандіозное твореніе своихъ десницъ, которое вѣчно будетъ жить въ вѣкахъ и народахъ. *И въ Толстомъ, и въ Достоевскомъ достигъ громадной, небывалой силы этическій индивидуализмъ*, получилъ новое, неизмѣримо глубокое выраженіе. Здѣсь апогей этическаго индивидуализма въ исторіи русской (и даже европейской) общественной мысли XIX-го вѣка.

Михайловскій — въ области соціологіи, Толстой и Достоевскій —

[1]) Подробному развитію этихъ идей мы вскорѣ посвятимъ особое изслѣдованіе (см. объ этомъ выше, гл. II, и ниже, гл. IX).

въ этикѣ: вотъ богатый вкладъ семидесятыхъ годовъ въ сокровищницу русской мысли, вотъ полное и законченное выраженіе семидесятыхъ годовъ. Мы начали эту главу съ указанія, что индивидуализмъ Михайловскаго, съ одной стороны, Толстого и Достоевскаго — съ другой, оказывается взаимно-дополнительнымъ; теперь намъ не трудно обосновать это на знакомыхъ намъ уже фактахъ. Вспомнимъ, напримѣръ, Ивана Карамазова, съ его „феноменальной", *человѣческой* точкой зрѣнія въ вопросѣ о безвинныхъ страданіяхъ: быть можетъ, эти страданія вполнѣ понятны съ сверхъ-человѣческой высоты, но на нее Иванъ отказывается подниматься и возвращаетъ Господу Богу свой билетъ на право входа. Ему дорога человѣческая точка зрѣнія, ему дорогъ человѣкъ, какъ цѣль, а не какъ ступень къ высшей гармоніи... Намъ близко знакомо все это: почти въ тѣхъ же самыхъ выраженіяхъ и въ то же самое время Михайловскій отрицалъ право „высшей гармоніи" — общества, общественнаго организма, дѣлать изъ личности средство для своего процвѣтанія. Если мы сравнимъ, напримѣръ, т. III, стр. 417—424 сочиненій Михайловскаго и т. XII, стр. 279—292 собр. сочиненій Достоевскаго, то увидимъ какъ соціологическій индивидуализмъ перваго дополняетъ этическій индивидуализмъ второго, при тождественности исходныхъ точекъ зрѣнія. Глубоко интересно и знаменательно то, что и Михайловскій и Достоевскій подчеркиваютъ субъективность своихъ воззрѣній и вмѣняютъ себѣ ее за особую заслугу; оба они ведутъ борьбу за индивидуальность, оба хотятъ стоять на человѣческой точкѣ зрѣнія. Михайловскій допускаетъ, что теорія борьбы за индивидуальность истинна, что благо общественнаго организма тѣмъ больше, чѣмъ больше порабощены личности — и все-таки онъ возвращаетъ билетъ на право входа въ эту высшую гармонію, хотя бы объективно общество было и цѣннѣе отдѣльнаго человѣка. Онъ борется здѣсь съ объективнымъ порядкомъ, съ „естественнымъ ходомъ вещей"; человѣкъ ему дороже всего. Иванъ Карамазовъ также ставитъ субъективное „nicht!" къ своей теоріи борьбы за индивидуальность; объективная истина, губящая человѣка, ему не нужна: онъ не отворачивается отъ нея, какъ сдѣлалъ бы слабый духомъ, но сметаетъ ее прочь съ дороги. Онъ желаетъ остаться при своей субъективной истинѣ, *хотя бы онъ былъ и не правъ* (это подчеркиваетъ самъ Достоевскій, XII, 291), и въ этомъ его этическій бунтъ мысли противъ Бога, однозначный съ соціальнымъ бунтомъ Михайловскаго противъ общества. Оба они ставятъ свой субъективный nicht ко всему объективному и ко всему нуме-

нальному, оба они возвращаютъ билетъ на право входа въ высшую гармонію—будь то рай земной или небесный, оба они ведутъ борьбу за индивидуальность человѣка; одинъ изъ нихъ въ области этической проводитъ то, что въ области соціальной исповѣдуетъ другой.

Шире соціологическаго индивидуализма Михайловскаго, глубже этическаго индивидуализма Толстого и Достоевскаго не пошелъ никто; семидесятые годы такимъ образомъ дали русской мысли апогей этическаго и соціологическаго индивидуализма, апогей особенно рельефный между сумбурной предшествующей эпохой и мѣщански тусклой—послѣдующей.

ГЛАВА V.

Эпоха общественнаго мѣщанства.

Гл. Успенскій.

Героическая эпоха семидесятыхъ годовъ закончилась поединкомъ на жизнь и на смерть между правительствомъ и народовольцами, между представителями системы оффиціальнаго мѣщанства и русской интеллигенціей. Мы знаемъ, что борьба эта кончилась разгромомъ Народной Воли и полнымъ пораженіемъ интеллигенціи въ ея борьбѣ за политическую свободу и соціальныя реформы; эпилогъ этой борьбы относится приблизительно къ 1883 году, съ котораго ведетъ свое начало тусклая и сѣрая эпоха восьмидесятыхъ годовъ. Итакъ, исходъ борьбы былъ трагическій:—

Смолкли честные, доблестно павшіе!..

Цвѣтъ русской интеллигенціи былъ сорванъ и растоптанъ; богатырскія силы были погублены; лучшіе и сильные люди сошли со сцены; уцѣлѣвшіе, за немногими исключеніями, замѣтно понизились этически; на первый планъ выступили сѣрые, второстепенные люди, вскорѣ заполнившіе собою всю жизнь; минулъ вѣкъ богатырей, и—

...смѣшались шашки,
И полѣзли изъ щелей
Мошки да букашки...

Тутъ только выяснилось, какъ много мѣщанства таило въ себѣ русское „культурное“ общество, заполненное сверху до-низу „дикарями высшей культуры“. И если мрачное тридцатилѣтіе 1825—1855 гг. было названо нами эпохой оффиціальнаго мѣщанства, то

сѣрое десятилѣтіе восьмидесятыхъ годовъ по справедливости заслуживаетъ названія эпохи мѣщанства общественнаго. Въ николаевскую эпоху мѣщанство было оффиціальнымъ mot d'ordre, но оно было только именно *оффиціальнымъ* мѣщанствомъ: все русское общество, всѣ представители интеллигенціи—и западники и славянофилы, и Гоголь и Лермонтовъ, и Бѣлинскій и Аксаковъ—всѣ были союзниками въ борьбѣ съ мѣщанствомъ. Теперь, въ восьмидесятыхъ годахъ передъ нами совершенно иная картина: въ правительственныхъ сферахъ снова провозглашается система оффиціальнаго мѣщанства и не встрѣчаетъ достойнаго отпора въ громадномъ большинствѣ „культурнаго" общества: общественное мѣщанство присоединяется къ мѣщанству оффиціальному.

Долгіе годы русская интеллигенція вела борьбу съ мѣщанствомъ во всѣхъ его видахъ и проявленіяхъ. Казалось, что мѣщанству нанесенъ смертельный ударъ, что оно погребено подъ собственными развалинами, что оно не воскреснетъ болѣе; все это казалось... Но вотъ пришли семидесятые годы — и одновременно съ ярко анти-мѣщанскимъ поколѣніемъ этой эпохи народилось на Руси мѣщанство сословное: „чумазый пришелъ". Это новое сословное мѣщанство немедленно впитало въ себя всѣ основныя свойства мѣщанства этическаго, которое переселилось этажемъ ниже: Колупаевы и Разуваевы пріобрѣли на дешевкѣ міровоззрѣніе Штольцевъ и Адуевыхъ. Но это было еще съ полъ-бѣды; главная бѣда пришла съ другой стороны: русская интеллигенція, въ ея цѣломъ, ухватилась въ восьмидесятыхъ годахъ за эти адуевскіе идеалы: русская интеллигенція пришла къ мѣщанству... Другими словами это значитъ: въ восьмидесятыхъ годахъ русская интеллигенція почти сходитъ на нѣтъ, вымираетъ; ибо основнымъ отрицательнымъ признакомъ интеллигенціи, какъ мы знаемъ, является именно ея анти-мѣщанство. Русская интеллигенція таетъ въ восьмидесятыхъ годахъ „яко воскъ отъ лица огня"; часть ея представителей заселяетъ собою Сибирь и Шлиссельбургъ; часть пробуетъ вести энергичную борьбу съ вакханаліей общественно-оффиціальнаго мѣщанства — но тщетно; часть, покинувъ Россію, продолжаетъ дальнѣйшее развитіе русской общественной мысли и впослѣдствіи становится во главѣ русской интеллигенціи девяностыхъ годовъ. Но это впослѣдствіи; въ восьмидесятыхъ же годахъ ни одна изъ этихъ группъ интеллигенціи не можетъ извлечь общество изъ состоянія апатіи, смѣнившей бурную работу предшествовавшей эпохи. Первая группа —забыта, третья— далека, вторая — безсильна. Въ этой второй группѣ соединились

немногіе уцѣлѣвшіе соціалисты съ немногими продолжавшими борьбу либералами; послѣ гибели „Отечественныхъ Записокъ" (1884 г.) соціалисты разсѣиваются по либеральнымъ журналамъ, изъ которыхъ должны быть помянуты добромъ „Вѣстникъ Европы" и „Русская Мысль"; но голосъ ихъ звучитъ въ пустынѣ. Шелгуновъ въ своихъ знаменитыхъ „Очеркахъ" энергично, но тщетно борется съ общей вакханаліей мѣщанства; Салтыковъ пишетъ свои удивительныя по силѣ „Пестрыя письма" и свои великолѣпныя „Сказки"; Михайловскій продолжаетъ свою прежнюю дѣятельность... но всѣ они только искорки въ густомъ туманѣ мѣщанства восьмидесятыхъ годовъ. На первый планъ выступаетъ „Недѣля", со своей сугубо мѣщанской проповѣдью; громадное распространеніе получаетъ „Новое Время", роль котораго для восьмидесятыхъ годовъ такъ же характерна, какъ для эпохи оффиціальнаго мѣщанства была характерна „Сѣверная Пчела" Булгарина. Всюду выступаетъ на первое мѣсто то торжествующее, то ползучее мѣщанство (одно, впрочемъ, не противорѣчитъ другому); почти вся русская интеллигенція того времени символизируется типомъ чеховскаго человѣка въ футлярѣ. Рѣзкіе протесты немногихъ противъ этого угнетающаго душу мѣщанства заглушаются самодовольной проповѣдью умѣренности и аккуратности, постепенства и самосовершенствованія. Да, поистинѣ эти печальной памяти восьмидесятые годы были *эпохой общественнаго мѣщанства*, въ тысячи разъ болѣе ужасной, чѣмъ эпоха мѣщанства оффиціальнаго: тогда давило всѣхъ и вся бюрократическое мѣщанство, теперь къ этому присоединилось и мѣщанство общественное, мѣщанство русскаго „культурнаго" общества... Интеллигенція стушевывается, „культурное" общество выступаетъ на первый планъ и пытается играть роль интеллигенціи... Здѣсь какъ нельзя ярче выяснилась та разница между представителемъ интеллигенціи и „культурнымъ" человѣкомъ, о которой намъ приходилось говорить раньше (т. I, Введеніе).

Во главѣ „культурныхъ" людей, заполонившихъ и наполнившихъ собой эпоху общественнаго мѣщанства, стали знакомые намъ лавристы семидесятыхъ годовъ. Одни изъ нихъ занялись мелкимъ культуртрегерствомъ, другіе сложили въ бездѣйствіи руки, чтобы переждать въ тиши время бѣлаго террора. Интереснѣе всего то, что эти люди продолжали считать себя „солью земли", лучшими представителями русской интеллигенціи—и ссылались при этомъ на Лаврова, который якобы вполнѣ одобряетъ подобную тактику бездѣйствія!... Эти представители теорій умѣренности, аккуратности и

самосовершенствованія пробовали оправдать свою пассивную дряблость именемъ величайшаго русскаго революціоннаго борца, всегда энергичнаго, всегда активнаго и безстрашнаго! Недаромъ Лавровъ настойчиво отказывался отъ почетнаго названія лавриста... И однако лавристы были правы, оправдывая свою тактику именемъ Лаврова...

Дѣло въ томъ, что Лавровъ былъ безъ вины виноватъ: еще въ шестидесятыхъ годахъ онъ однажды дѣйствительно высказался въ духѣ „лавризма", выражая свое мнѣніе о теоріи самосовершенствованія. Взглядъ Лаврова на эту теорію былъ глубоко вѣрный: онъ ясно и опредѣленно выразилъ его въ шестомъ изъ своихъ „Историческихъ Писемъ". Въ письмѣ этомъ Лавровъ задается вопросомъ: „...долженъ ли человѣкъ преимущественно работать надъ собою, ставя своей цѣлью личное совершенство, независимо отъ общественныхъ формъ, его окружающихъ, и участвуя въ общественной жизни лишь настолько, насколько ея формы вполнѣ соотвѣтствуютъ его требованіямъ? Или онъ долженъ направить свою дѣятельность преимущественно на выработку изъ данныхъ общественныхъ формъ возможно лучшихъ результатовъ для настоящаго и будущаго, хотя бы формы, въ которыхъ ему приходится дѣйствовать, были крайне неудовлетворительны, дѣятельность его—весьма незначительна?"... Проблема эта поставлена какъ будто въ предвидѣніи эпохи восьмидесятыхъ годовъ... Что касается рѣшеній этой проблемы, то Лавровъ видитъ, что крайнія рѣшенія ея въ одну или другую сторону ведутъ къ крайностямъ ультра-индивидуализма и анти-индивидуализма: въ первомъ случаѣ самосовершенствованіе ведетъ къ общественному индифферентизму, во второмъ же случаѣ „личность не только отказывается отъ самосовершенствованія—она отказывается и отъ способности оцѣнить, приноситъ ли она обществу пользу или вредъ, живетъ ли она въ немъ какъ производитель или какъ паразитъ"... Лавровъ указываетъ, что необходимъ синтезъ этихъ двухъ требованій: „какъ личность можетъ нормально развиться только во взаимодѣйствіи съ общественною жизнью, такъ полезная общественная дѣятельность можетъ имѣть мѣсто лишь при саморазвитіи личностей въ ней участвующихъ" („Ист. Письма", стр. 111 — 113). Вотъ вполнѣ ясное и вполнѣ вѣрное рѣшеніе поставленной проблемы, тѣсно связанной съ проблемой индивидуализма: личное совершенствованіе при отрицаніи общественной дѣятельности настолько недопустимо этически, насколько общественная работа недопустима соціологически внѣ личнаго совершенствованія (послѣднюю мысль развилъ Михайловскій своимъ знамени-

тымъ заявленіемъ, что соціологъ долженъ быть этически высокоразвитой личностью). Но, къ сожалѣнію, Лавровъ не остановился на такомъ рѣшеніи вопроса: изслѣдуя условія производительности общественной дѣятельности, онъ пришелъ къ заключенію, что бываютъ періоды, когда личность имѣетъ право затвориться въ общественномъ индифферентизмѣ и личномъ самосовершенствованіи; онъ попытался установить предѣлъ, за который личность не должна переступать въ своемъ участіи въ общественной жизни. „Тамъ, гдѣ есть еще возможность оживленія, поднятія уровня общественныхъ интересовъ; тамъ, гдѣ есть еще надежда внести человѣчность въ механизмъ жизни, разбудить мысль, укрѣпить убѣжденіе, возбудить ненависть и отвращеніе къ обыденному злу,—тамъ личность можетъ и обязана стать въ ряды дѣятелей общественнаго прогресса. Но если она сознала, что около нея пошлость сплела ткань, которую одинокая личность прорвать не въ силахъ; если человѣку необходимо содѣйствіе другихъ для дѣла, а эти другіе живутъ паразитами на тѣлѣ общества, нисколько не думая объ его требованіяхъ; если многописаніе, формализмъ и низкопоклонничество задавили въ чиновничествѣ всякую мысль о государственной пользѣ; если на ученьяхъ и парадахъ, изъ-за вѣрнаго темпа и ровнаго фронта, военный совсѣмъ забылъ, что онъ человѣкъ и гражданинъ; если общественное собраніе глухо ко всему, внѣ личной вражды, личной связи и муравьиныхъ интересовъ; если зло растетъ въ обществѣ, а трусость и подлость закрываютъ передъ нимъ глаза или рабски апплодируютъ ему,—тогда разумному, сознательному, но безсильному дѣятелю остается отойти отъ этого омута въ сторону... когда можетъ“ (Ibid., стр. 114). Такое заявленіе было со стороны Лаврова крупной теоретической ошибкой: оно открывало двери апологіи общественнаго индифферентизма въ любой періодъ реакціи. Такъ и случилось въ восьмидесятыхъ годахъ.

Или въ эту эпоху общественнаго мѣщанства, или никогда должна была найти свое примѣненіе эта формула Лаврова, его программа общественнаго поведенія, ибо именно въ эту эпоху пошлость мѣщанства сплела ткань, которую личность прорвать была не въ силахъ; именно въ эту эпоху бюрократическій формализмъ достигъ своего апогея, а трусость и подлость апплодировали злу, растущему въ обществѣ. Понятно теперь, почему часть восьмидесятниковъ жадно ухватилась за формулу Лаврова для оправданія своего общественнаго индифферентизма; понятно, почему лавристы первые начали проповѣдь постепеновства, самосовершенствованія и теоріи

малыхъ дѣлъ. Лавровъ совѣтовалъ безсильному дѣятелю отойти отъ омута общественно-оффиціальнаго мѣщанства... когда можетъ; восьмидесятники съ легкостью исполнили такой совѣтъ, не замѣчая, что этимъ краснорѣчивымъ многоточіемъ Лавровъ самъ зачеркнулъ свою формулу. Уже по одному этому было вполнѣ неумѣстно объявлять на всѣхъ перекресткахъ, mit Tromben und Trompetten, съ пушечными выстрѣлами и барабаннымъ боемъ, что *самъ* Лавровъ проповѣдуетъ такую „систему общественнаго мѣщанства". Это было тѣмъ болѣе неумѣстно, что самъ Лавровъ не только не отошелъ въ восьмидесятыхъ годахъ въ сторону, не сложилъ въ бездѣйствіи руки, но энергичнѣе, чѣмъ когда-либо, принялся за работу, за активное творчество, за упорную борьбу, не смущаясь ни усиливавшейся реакціей, ни летаргіей русскаго общества, ни таяніемъ группы интеллигенціи, ни ренегатствомъ своихъ сотрудниковъ... И этой упорной работой Лавровъ самъ призналъ теоретическую ошибку своей формулы; онъ *не могъ* отойти отъ того омута, въ борьбѣ съ мракомъ котораго видѣлъ всю цѣль своей жизни. И тѣмъ ярче онъ и немногіе подобные ему люди блистаютъ на темномъ фонѣ восьмидесятыхъ годовъ. Въ эту эпоху общественнаго мѣщанства, въ эпоху разгрома героическаго поколѣнія русской интеллигенціи семидесятыхъ годовъ, Лавровъ сталъ во главѣ „Вѣстника Народной Воли", пытавшагося (1883—1886 гг.) поддержать мало-по-малу угасавшее народовольческое движеніе. Попытка оказалась тщетной: русская интеллигенція семидесятыхъ годовъ, по выраженію Желябова, „жила на капиталъ": послѣ разгрома Народной Воли въ 1883 г. русская интеллигенція была ранена смертельно. Новые борцы не шли на смѣну старымъ; а изъ старыхъ одни стали ренегатами (Л. Тихоміровъ), другіе—провокаторами (Дегаевъ). Отдѣльныя революціонныя группы интеллигенціи существовали во все время эпохи общественнаго мѣщанства, старыя традиціи жили среди немногихъ представителей русской интеллигенціи,—но вся масса русскаго „культурнаго" общества все глубже и глубже уходила въ болото мѣщанства, въ идеалы добродѣтельнаго чиновничества, умѣренности, аккуратности и благоразумія. Эпоха общественнаго мѣщанства—эпоха разложенія русской интеллигенціи.

Одновременно съ этимъ происходило и разложеніе общественныхъ идеаловъ семидесятыхъ годовъ—идеаловъ русскаго соціализма, народничества. Критическое и пессимистическое народничество Михайловскаго было завершеніемъ теорій русскаго соціализма, развивавшихся ранѣе Герценомъ, Чернышевскимъ и Лавровымъ; мы ви-

дѣли, что Михайловскій отчетливо сознавалъ, что жизнь идетъ не по той дорогѣ, которую считало желательной народничество. Особый соціально-экономическій путь развитія Россіи былъ для народничества желательной возможностью; но народники видѣли, что возможность эта „убываетъ, можно сказать, съ каждымъ днемъ. Практика урѣзываетъ ее безпощадно“... (см. выше, т. II, стр. 148). Восьмидесятые годы и были именно временемъ окончательной гибели утопій стараго народничества, эпохой разложенія общины, гибели артели, смерти кустарничества. И сами народники—въ этомъ была ихъ трагедія—воочію видѣли постепенное урѣзываніе жизнью ихъ идеаловъ. Замѣчательнѣйшій изъ представителей народничества въ художественной литературѣ, Глѣбъ Успенскій, явился яркимъ выразителемъ настроеній русской интеллигенціи, принужденной быть молчаливой свидѣтельницей разложенія своихъ завѣтныхъ идеаловъ. За этими настроеніями русской интеллигенціи и за этимъ разложеніемъ народническихъ идеаловъ мы прослѣдимъ именно по произведеніямъ Глѣба Успенскаго, который въ восьмидесятыхъ годахъ смѣло и открыто высказалъ то, въ чемъ боялось признаться самимъ себѣ большинство народниковъ.

Еще въ серединѣ семидесятыхъ годовъ Глѣба Успенскаго потянуло „къ источнику всяческой правды“, къ мужику. Онъ забрался въ деревню въ поискахъ за твердой точкой опоры, и первое, въ чемъ онъ убѣдился, это—въ разложеніи общины, или, по крайней мѣрѣ, въ рѣзкой дифференціаціи ея. Во время голода и неурожая,—разсказываетъ Успенскій,—„въ однѣхъ и тѣхъ же деревняхъ люди умирали съ голоду, ѣли кору, пухли и т. д., и въ тѣхъ же самыхъ деревняхъ были люди, которые не умирали съ голоду, а, напротивъ, поправлялись и толстѣли...

— При общинномъ землевладѣніи?—съ негодованіемъ (какъ мнѣ кажется) перебиваетъ меня воображаемый собесѣдникъ. И какъ мнѣ ни трудно огорчить вопрошателя, но, скрѣпя сердце, я говорю:

— При общинномъ!... Увы, при общинномъ землевладѣніи!

— Въ однѣхъ и тѣхъ же деревняхъ?

— Въ однѣхъ и тѣхъ же.

— А смертность?

— Точно то же и со смертностью; мрутъ больные, голодные, худородные, а отъѣвшіеся здравы и невредимы! Одни мрутъ, какъ мухи, а другіе толстѣютъ, какъ борова“... („Старый бурмистръ“, 1881—82 гг.; т. III [1]).

[1]) Цитаты по четвертому изд. собр. соч. Глѣба Успенскаго (1903 г.).

Въ объясненіе этого факта Успенскій категорически заявляетъ, что „самаго поверхностнаго взгляда на современную деревню достаточно для того, чтобы не подводить «подъ одно» всѣхъ деревенскихъ жителей и всѣ деревенскія мнѣнія и желанія"... Онъ подчеркиваетъ, вопреки догматическому и славянофильствующему народничеству, что община есть прежде всего *экономическая*, а отнюдь не *этическая* концепція, и что нѣтъ ничего ошибочнѣе измѣрять первое вторымъ, какъ, однако, догматическіе народники поступаютъ сплошь и рядомъ: „правильность и точность межевыхъ отношеній переносятся въ отношенія нравственныя; равненіе средствъ къ жизни продолжается совершенно произвольно и въ сферѣ нравственныхъ отношеній"... „Деревенская жизнь—продолжаетъ Успенскій въ томъ же разсказѣ—вступаетъ въ совершенно *новый* фазисъ, становится въ совершенно *новыя* условія, подъ совершенно новыя вліянія и давленія, благодаря которымъ возникаютъ совершенно новыя явленія, явленія огромнаго разстройства всего организма, а вы... упорно не желаете вникнуть во всю глубину этого разстройства. Въ межевыхъ ямахъ и столбахъ... вы видите и спасеніе, и блестящее будущее, и прочее, и прочее. Но межевые столбы были всегда, во всѣ дни и годы русской жизни, а, *кромѣ нихъ*, чего-чего ни произошло въ этой жизни! А помѣшали ли сіи ямы какому бы то ни было самому злодѣйскому давленію? Помѣшали ли онѣ существенной изъ язвъ современной деревни, именно—*разрушенію однородности средствъ къ существованію?*..."

Итакъ, современная община базируется на экономическомъ, а отнюдь не на этическомъ фундаментѣ; это было подчеркнуто Успенскимъ еще въ его извѣстныхъ очеркахъ „Изъ деревенскаго дневника" (1877—1878 гг.). Успенскаго поражало въ деревнѣ „почти полное *отсутствіе нравственной связи* между членами деревенской общины"... Онъ приводитъ цѣлый рядъ примѣровъ, „доказывающихъ полное одиночество крестьянской семьи" и подчеркиваетъ, что „*крестьянская дума одинока. Въ этомъ-то именно и заключается горе деревни*" (VI, 78, 135 и др.). Произведенія Успенскаго такимъ образомъ какъ нельзя яснѣе подтверждаютъ, что община (какъ это утверждала русская юридическая наука и какъ это мы увидимъ въ слѣдующей главѣ) есть не что иное, какъ крѣпостная общая собственность, причемъ всѣ функціи общины были всецѣло подчинены фискальнымъ, административнымъ цѣлямъ: община административная губила общину поземельную (и губитъ ее до сей поры...). Успенскому не разъ приходилось слышать между общинниками разговоры

такого рода: „ну, старичокъ господній, силовъ у тебя нѣту, платить въ казну тебѣ не въ моготу; приходится тебѣ, старичку пріятному, пожалуй что, и слѣзать съ земли-то... Такъ-то... потому молодыхъ ребятъ надыть на землю сажать, а тебѣ бы, старичку, тихимъ бы, напримѣръ, манеромъ, ежели говорить примѣрно, и помирать бы въ самый разъ... Такъ-то“... (VI, 181). Какая послѣ этого можетъ быть рѣчь объ этической основѣ общины! Добросовѣстному народнику остается только возмущаться такимъ ходомъ дѣла, недоумѣвать „отчего бы“ дѣлу не идти иначе, и мечтать о томъ, что было бы, „если бы“... *Этого* въ самомъ дѣлѣ не бываетъ,— заявляетъ Успенскій про призрѣніе старика или сироты въ общинѣ;— а отчего бы? Чего бы стоило ему быть? (VI, 110)... А вотъ „если бы“ въ деревню вошли посторонніе, болѣе опытные и знающіе люди, „которые сдѣлали бы «общинными» интересами не только одну землю“, то община воскресла бы для новой жизни (VI, 77—8)... И эту маниловскую мысль Успенскій повторяетъ не одинъ разъ; въ очеркѣ „Малые ребята“ (1880 г.) онъ категорически заявляетъ, что община навѣрное начнетъ жить „по худому“ и погибнетъ, „если на помощь деревнѣ, «не знающей» всей сложности новыхъ условій жизни, не придетъ человѣкъ, знающій эти условія и не оборонитъ ее отъ бѣды“... (VII, 32). Кто таковъ этотъ Еруслань Лазаревичъ— Успенскій, конечно, не говоритъ читателю, ибо не знаетъ и самъ...

Въ попыткахъ найти точку опоры и Успенскій, и современный ему талантливый народникъ-беллетристъ Златовратскій, и многіе другіе независимо другъ отъ друга совершили одинъ и тотъ же путь; буквально тождественны и объекты ихъ самоутѣшенія. Все было бы спасено, если бы можно было приспособить къ дѣлу лучшій народъ“—говоритъ, напримѣръ, Златовратскій; и Успенскій также ждетъ спасенія отъ „знающаго человѣка“. Народники иногда пробовали утѣшиться какимъ-нибудь частнымъ явленіемъ; въ этомъ же иногда бывалъ грѣшенъ и Успенскій, жадно хватаясь за какое-нибудь самомалѣйшее „отрадное“ явленіе. Напримѣръ: мірскимъ сходомъ рѣшено нанять избу для ночевки „странныхъ людей“. „Кому же это пришло въ голову?“—спрашиваетъ обрадованный „отраднымъ явленіемъ“ Успенскій.—„Коли меня обокрадутъ, да тебя обокрадутъ, да сожгутъ раза три всю деревню, такъ и придетъ въ голову“,—отвѣчаетъ крестьянинъ-собесѣдникъ нашему автору. И этотъ исключительно шкурный поступокъ (не пусти „странныхъ людей“ совсѣмъ, такъ они, пожалуй, и не три раза сожгутъ деревню!) ищущій просвѣта Успенскій склоненъ счесть явно „отрад-

нымъ" явленіемъ: „это *новое*,—думаетъ онъ,—этого *не было*; это *не хозяйственное*, а общественное, хоть капельку, но доброе. Тутъ есть ужъ вниманіе къ *чужому* горю, тоже капельное, но ужъ не только *свое*"... (VII, 166).

Все это утѣшаетъ себя Успенскій-публицистъ, а художникъ-Успенскій тутъ же безжалостно разрушаетъ всѣ иллюзіи своего alter ego. Правда, и какъ публицистъ Успенскій никогда не доходилъ до геркулесовыхъ столповъ идеализаціи кулачества, хотя и признавалъ сильныя стороны этого явленія. „...Въ кулачествѣ,—писалъ по этому поводу Успенскій—вы видите несомнѣнное присутствіе ума, дарованія, таланта,... для кулачества необходимо быть очень умнымъ и очень талантливымъ человѣкомъ" (VII, 37); но именно это-то и всего ужаснѣе, ибо кулачество въ то же самое время есть злокачественная язва, „органическій недугъ" общины, а не наносное пятно, которое можно стереть. Это безстрашное признаніе показываетъ, что Успенскій не могъ успокоиться и на другихъ „утѣшеніяхъ", которыя ему, художнику, подсовывалъ его alter ego, публицистъ. Только-что успѣетъ публицистъ порадоваться „отрадному" явленію, обрисовывающему этическую подоплеку общины, какъ художникъ безпощадно вскрываетъ передъ нимъ мрачную картину разлагающейся общины (см. очеркъ „Богъ грѣхамъ терпитъ", гл. IV—VII)... Только-что публицистъ займется маниловскими мечтаніями о „знающемъ человѣкѣ", который-де „оборонитъ общину отъ бѣды", какъ художникъ въ великолѣпномъ разсказѣ („Овца безъ стада", 1877 г.) выводитъ именно такого „знающаго" (во всякомъ случаѣ болѣе „знающаго", чѣмъ крестьянинъ) человѣка, который шелъ съ цѣлью оборонить общину отъ бѣды и слиться съ народомъ, а пришелъ только къ горькому выводу: „не сольешься съ вами, а сопьешься" (VI, 200)... Таковъ чаемый и ожидаемый Еруслапъ Лазаревичъ на реальной почвѣ россійской дѣйствительности...

Итакъ, мы должны отказаться отъ всякихъ радужныхъ надеждъ и утѣшеній: мы присутствуемъ при безнадежной попыткѣ отыскать подъ ногами точку опоры... Въ концѣ концовъ публицистъ стушевывается передъ художникомъ, который въ яркихъ образахъ выясняетъ причину разложенія общины, причину распаденія прадѣдовскихъ устоевъ... Эта причина—*шествіе капитализма*. На эту тему у Успенскаго есть ненамѣренно-символистическая, яркая картина: по проселочнымъ дорогамъ крестьяне везутъ кулаку-купцу локомобиль. „...Тысячепудовое чудовище, наконецъ, пріѣхало изъ Москвы на станцію желѣзной дороги, и, окруженное массою распоясовскаго

народа, тронулось оживлять мертвую округу. Широко разинуло оно свою нелѣпую, желѣзную пасть, какъ бы грозясь поглотить всю эту благодать, которая открывалась передъ нею, всю эту рвань, которая копошилась вокругъ нея. Медленно и грозно двигается она впередъ; то затрещитъ и рухнетъ подъ нимъ гнилой мостъ, то застрянетъ она на крутомъ подъемѣ;... то вдругъ, на крутомъ поворотѣ, когда разойдутся и лошади, и люди и съ гиканьемъ мчатъ его впередъ, оно вдругъ свернется на бокъ и растянется на пашнѣ, раздавивъ подъ собою и дядю Егора, и дядю Пахома, да Микишку, да Андрюшку" („Книжка чековъ"; II, 144). Таково пришествіе „грѣховодника-капитала", по выраженію Успенскаго въ другомъ его произведеніи („Письма съ дороги"); по одному этому выраженію можно видѣть, что если Успенскій и вѣрно видитъ въ капитализмѣ причину разложенія народныхъ устоевъ эпохи натуральнаго хозяйства, то въ то же время онъ склоненъ отнестись къ этой причинѣ вполнѣ отрицательно. Достаточно вспомнить, съ какимъ восторгомъ перечисляетъ онъ въ этихъ своихъ „Письмахъ съ дороги" всѣ препятствія, которыя сама природа западнаго побережья Кавказа ставитъ этому грѣховоднику-капиталу: и какой-то „трескунъ-камень", затрудняющій проведеніе желѣзной дороги въ Новороссійскъ, и палящее солнце и главное препятствіе—новороссійскую бухту, подверженную дѣйствію вѣтровъ... Это ярко символизируетъ тайныя упованія многихъ народниковъ той эпохи, идеологомъ которыхъ былъ, какъ мы еще укажемъ въ слѣдующей главѣ, г. В. В., перечислявшій въ своей книгѣ („Судьбы капитализма въ Россіи", 1881—82 гг.) всѣ препятствія, которыя условія русской жизни ставятъ пришествію капитализма. Мы знаемъ теперь, что, говоря символистично, ни трескунъ-камень, ни открытая бухта не помѣшали пришествію „грѣховодника-капитала": желѣзная дорога благополучно проведена, а въ бухтѣ выстроенъ молъ... И самъ Успенскій съ горечью сознается, что, несмотря на всѣ препятствія, грѣховодникъ-капиталъ „пришелъ-таки и разинулъ пасть!.." (X, 13).

Отрицательное отношеніе къ капитализму въ художественномъ народничествѣ объясняется, конечно, не только тѣмъ, что капитализмъ разрушалъ своимъ пришествіемъ общинные устои; основныя причины такого отношенія шли неизмѣримо дальше и въ ширь и въ глубь: съ одной стороны онѣ были *эстетическаго*, а съ другой—*этическаго* характера. О послѣднихъ мы поговоримъ ниже, а теперь остановимся на первыхъ, изложенію которыхъ посвящены два

замѣчательныхъ произведенія Успенскаго „Крестьянинъ и крестьянскій трудъ“ (1880 г.) и „Власть земли“ (1882 г.).

Въ своей автобіографіи Успенскій разсказываетъ, какъ „подлинная правда жизни“ повлекла его къ *источнику*, т.-е. къ мужику; „по несчастью,—прибавляетъ онъ,—я попалъ въ такія мѣста, гдѣ *источника* видно не было... Деньга привалила въ эти мѣста“...—и Успенскій воочію видѣлъ разложеніе исконныхъ устоевъ подъ вліяніемъ капитализма. Онъ видѣлъ, что подъ вліяніемъ капиталистическихъ отношеній деревня распадается на тѣ же три класса, о которыхъ въ это же самое время говорилъ и Златовратскій — на „пьяницъ“, „хозяйныхъ мужиковъ“ и „міроѣдовъ“ (конечно, Успенскій не употребляетъ этихъ терминовъ). „...Черезъ десять лѣтъ (много-много), — говоритъ Успенскій, — Ивану Ермолаевичу (типъ „хозяйственнаго“ мужика) и ему подобнымъ нельзя будетъ жить на свѣтѣ: они воспроизведутъ къ тому времени два новыя сословія, которыя будутъ тѣснить и напирать на «крестьянство» съ двухъ сторонъ: сверху будетъ наѣдать представитель третьяго сословія, а снизу тотъ же братъ мужикъ, но уже представитель четвертаго сословія“ (VIII, 15). Въ чемъ же лежитъ причина появленія этого четвертаго сословія? Успенскій пробуетъ утѣшить себя старой погудкой на новый ладъ, заявляя, что четвертое сословіе есть „продуктъ безсердечной общественной невнимательности — ничего болѣе (!)....“ Но тутъ же онъ чувствуетъ всю маниловщину подобнаго отвѣта и выясняетъ читателю, что причина эта лежитъ въ неуклонномъ шествіи впередъ такъ называемой „цивилизаціи“... Идетъ цивилизація, идетъ капитализмъ и безпощадно разрушаетъ былую стройность общинныхъ отношеній, и красоту и цѣльность крестьянскаго труда; капитализмъ въ корнѣ подтачиваетъ всю *эстетику* земледѣльческихъ идеаловъ, великолѣпно вскрытую Успенскимъ въ его „Крестьянинѣ и крестьянскомъ трудѣ“. Весь тысячелѣтній крестьянскій трудъ былъ бы толченіемъ воды въ ступѣ, если бы крестьянинъ не жилъ полной жизнью на груди матери-земли; фраза эта—о „жизни на груди природы“, о „единеніи съ природой“—такъ избита и опошлена, что нужна нѣкоторая смѣлость для ея приложенія къ крестьянской жизни,—и однако она приложима къ ней болѣе чѣмъ къ чему бы то ни было другому. Крестьянинъ, съ одной стороны, живетъ въ полномъ подчиненіи „землѣ“, и, съ другой стороны, въ полномъ единеніи съ нею, сказывающемся въ пантеистическихъ или почти пантеистическихъ формахъ; всю внутреннюю осмысленность и цѣлостность этой жизни Успенскій и пытается вскрыть въ своемъ

поистинѣ блестящемъ, вышеупомянутомъ произведенія и въ не менѣе знаменитой „Власти земли“. Въ своей автобіографіи Успенскій разсказываетъ, какъ въ медвѣжьемъ углу Новгородской губерніи, куда еще мало проникли вѣянія капиталистическихъ отношеній, онъ „въ первый разъ въ жизни увидѣлъ дѣйствительно *одну подлинную важную черту въ основахъ жизни русскаго народа*—именно власть земли“; эта черта объяснила ему всю стройность и цѣльность сизифовой крестьянской работы. Объяснить—значитъ оправдать; и дѣйствительно, съ новой своей точки зрѣнія Успенскій оправдалъ ту „темноту“ народа, которая была такъ на руку темнымъ силамъ абсолютизма и такъ враждебна интеллигенціи; такъ, напримѣръ, великолѣпно и остроумно вскрываетъ Успенскій связь идеи абсолютизма съ земледѣльческимъ трудомъ, слѣдствіемъ чего можетъ явиться только требованіе „не суйся!“, обращаемое народомъ къ интеллигенту народнику—не суйся между молотомъ и наковальней, между экономическими и политическими идеалами крестьянства... Конечно, Успенскій видитъ, что это трагическое для интеллигенціи требованіе совершенно неисполнимо и можетъ быть на руку только эпигонамъ славянофильства и славянофильствующимъ народникамъ; очевидно поэтому, что самъ онъ отнюдь не преклоняется предъ „властью земли“; онъ только объясняетъ этимъ принципомъ всѣ—и свѣтлыя и темныя—стороны крестьянскаго обихода. Наиболѣе свѣтлой стороной является *эстетическая* гармоничность, цѣльность и красота земледѣльческаго уклада жизни.

Но вотъ является капитализмъ. Конечно, и въ немъ есть свои свѣтлыя и темныя стороны; одной изъ наиболѣе темныхъ для Успенскаго является именно разрушеніе сельско-хозяйственной эстетики. „...Стройность сельско-хозяйственныхъ, земледѣльческихъ идеаловъ безпощадно разрушается такъ называемой цивилизаціей, — пишетъ Успенскій.—До освобожденія крестьянъ нашъ народъ не имѣлъ съ этой язвой никакого дѣла (конечно, Успенскій иронизируетъ, какъ видно изъ дальнѣйшаго): онъ стоялъ къ ней спиной, устремляя взоръ единственно на помѣщичій амбаръ, для наполненія котораго изощрялъ свою природную приспособительную способность. Теперь же, когда онъ, обернувшись къ амбару спиной, сталъ къ цивилизаціи лицомъ, дѣло его, его міросозерцаніе, общественныя и частныя отношенія—все это очутилось въ большой опасности. Ибо цивилизація эта, какъ кажется, имѣетъ единственной цѣлью стереть съ лица земли всѣ вышеупомянутые земледѣльческіе идеалы“... Успенскій ставитъ вопросъ ребромъ: съ одной стороны земледѣльческіе

идеалы, съ другой — цивилизація: одно должно побѣдить другое, средняго выхода нѣтъ. Что дѣлать для сохраненія этихъ идеаловъ во всей красотѣ ихъ цѣльности? Средство только одно: цивилизація хочетъ „стереть съ лица земли“ всѣ эти идеалы?—ну, такъ надо „смести съ лица земли“ самоё цивилизацію во всѣхъ ея проявленіяхъ, начиная отъ керосиновой лампы и ситца и кончая книгопечатаніемъ и желѣзными дорогами... Самъ Успенскій называетъ такое пожеланіе „крайнимъ легкомысліемъ“ (давшимъ однако плодъ сторицею въ толстовствѣ 80-хъ годовъ); вся глубина этого, мягко выражаясь, „легкомыслія“ ясна уже изъ одного того, что и самъ Иванъ Ермолаевичъ отнюдь не желаетъ переходить отъ керосиновой лампы къ лучинѣ... „И выходитъ — поэтому — безнадежно заключаетъ Успенскій — для всякаго, что-нибудь думающаго о народѣ человѣка задача, поистинѣ неразрѣшимая: цивилизація идетъ, а ты, наблюдатель русской жизни, мало того, что не можешь остановить этого шествія, но еще... не долженъ, не имѣешь ни права, ни резона соваться, въ виду того, что идеалы земледѣльческіе прекрасны и совершенны. Итакъ—остановить шествіе *не можешь*, а соваться *не долженъ*“... (VIII, 32—5).

Конечно, не трудно разорвать этотъ заколдованный кругъ, и притомъ въ обоихъ пунктахъ. Остановить „шествіе цивилизаціи“ критическій народникъ, разумѣется, не только *не можетъ*, но и *не долженъ*; но онъ и можетъ и долженъ бороться за направленіе этого „шествія“ (въ этомъ былъ весь смыслъ происходившихъ какъ разъ въ то время народовольческихъ попытокъ „захвата власти“); съ другой стороны, онъ не только можетъ, но и долженъ „соваться“, ибо для него обязательны не мнѣнія, а интересы народа, котораго по пути безжалостно давитъ тяжелая колесница цивилизаціи. Но дѣло теперь не въ этомъ; интересно для насъ въ данномъ случаѣ только отрицательное отношеніе Успенскаго къ капитализму на основаніи мотивовъ чисто *эстетическаго* характера: капитализмъ губитъ красоту и цѣльность сельско-хозяйственныхъ идеаловъ.

Другая причина отрицательнаго отношенія къ капитализму, какъ мы уже отмѣтили выше, является основанной на *этической* почвѣ, или, вѣрнѣе, на этико-соціологической: капитализмъ губитъ цѣльность и гармоничность самой человѣческой личности, обращая ее изъ цѣли въ средство. Эта точка зрѣнія на капитализмъ ярко очерчивается Успенскимъ въ одной притчѣ, которую онъ разсказываетъ словами какого-то стараго раскольника. „Лежало, изволишь ли

видѣть, тысячу лѣтъ, а можетъ и сто тысячъ лѣтъ [1]), подъ землею, на необыкновенной глубинѣ, огромнѣйшее пространство желѣза. Лежало оно холодное, мертвое, недвижимое, ржавое;... и лежало оно такимъ трупомъ бездыханнымъ несчетные вѣки-вѣковъ. А надъ нимъ, какъ надъ мертвецомъ, Господь насыпалъ огромные холмы и долины земли. На землѣ этой росла зеленая трава, яркіе цвѣточки, росли хлѣба, овсы, льны, лѣса дремучіе и стояли деревни, села и храмы Божіи. И жили въ этихъ деревняхъ мужики, бабы и ребята, жили своимъ трудомъ, своимъ домомъ, каждый былъ самъ себѣ хозяинъ. Такъ вотъ какъ было: подъ землей лежалъ желѣзный мертвецъ, трупъ бездыханный, а на землѣ жилъ живой человѣкъ... Лежитъ мертвое тѣло, живетъ живой человѣкъ"... Но тутъ-то и появился „нѣкоторый завистникъ",—Капиталъ,—который и испортилъ всю эту идиллію: „...пришелъ, на людей не поглядѣлъ, Богу не помолился, а прямо носомъ-то своимъ въ землю воткнулся... Воткнулся и засверлилъ!.. И что же стало! Стало мертвое желѣзо разогрѣваться, стало теплѣть, мякнуть, потянулось, разогрѣлось—ожило!... ...Поднялось оно изъ-подъ земли и заиграло! И проволокой вокругъ всего свѣта обвилось, ...и побѣжало пароходами, вагонами, заиграло колесами на мельницахъ, на фабрикахъ, застучало станками... словомъ — разгулялось по всему бѣлу-свѣту и на всей своей волѣ!... А что же стало съ живымъ-то человѣкомъ?... Проволоки, колеса, винты, станки... вытащили его изъ своего дома, отняли его отъ хозяйства, приставили его холопомъ у винтовъ, у станковъ, при котлахъ и при печахъ!... Каждый прикованъ къ своему—... и отойти ему нельзя! Какъ отошелъ — такъ и ѣсть нечего!... Какъ пересталъ у печки горѣть—умирай! А желѣзо-то гуляетъ по всему свѣту, со всѣмъ свѣтомъ разговариваетъ" (V, 188).

Въ этой поэтической „притчѣ" отмѣченъ совершенно вѣрный фактъ: капиталистическія отношенія дѣйствительно стремятся обратить человѣка изъ цѣли въ средство, превратить его въ „палецъ отъ ноги" общественнаго организма. Фактъ отмѣченъ вѣрно, но вѣрно ли сдѣланы выводы изъ этого факта? Въ этомъ весь вопросъ. Апокрифическій раскольникъ строитъ на своей притчѣ такое уже давно намъ знакомое заключеніе: надо воспользоваться положительными сторонами капиталистическаго производства и отказаться отъ принятія его отрицательныхъ сторонъ: „давай намъ косу,

---

[1]) Одна эта фраза ясно показываетъ апокрифичность существованія этого „стараго раскольника", за которымъ очевидно стоитъ самъ Успенскій...

борону, давай намъ швейную машину, давай косилку, прессъ—все давай, чтобъ человѣкъ жилъ дома, жилъ полнымъ порядкомъ, а въ машину его не преображай!"... Какъ видимъ, это уже слѣдующая ступень отношенія къ „цивилизаціи", по сравненію съ желаніемъ „смести съ лица" земли всю эту цивилизацію со всѣми ея ситцами, желѣзными дорогами, керосиновыми лампами и книгопечатаніемъ... При полной невозможности выполненія такой радикальной мѣры оставалось попытаться исполнить рецептъ „стараго раскольника" и отдѣлить плевелы капитализма отъ пшеницы его... Но оказалось, какъ мы уже знаемъ (см. гл. III), что и эта вторая мѣра настолько же неудобоисполнима... Легко сказать: пріемлю швейную машину, но отвергаю раздѣленіе труда; не мѣшало бы однако подумать нашему апокрифическому раскольнику: а кто же будетъ стоять при той машинѣ, которая будетъ дѣлать части пріемлемой имъ машины? Здѣсь передъ нами дѣйствительно circulus vitiosus, разорвать который нѣтъ возможности; здѣсь коренная ошибка народничества, вѣрившаго въ возможность отдѣлить козлищъ и овецъ въ капитализмѣ.

Но въ этой своей ошибкѣ художественное народничество оказывается безъ вины виноватымъ, или, вѣрнѣе, виновнымъ лишь постольку, поскольку публицистика брала въ немъ верхъ надъ художественностью. Художникъ-Успенскій трезво и безстрашно вскрывалъ самыя глубокія язвы современной дѣйствительности; но рядомъ съ нимъ работалъ и публицистъ-Успенскій, опиравшійся въ построеніи своихъ теорій на соціологическую теорію прогресса Михайловскаго (громадное идейное вліяніе котораго на Успенскаго должно быть нами тщательно отмѣчено. Какъ бы ни относиться къ міровоззрѣнію Михайловскаго (а мы, какъ это уже извѣстно читателю, склонны цѣнить его очень высоко), во всякомъ случаѣ можно считать окончательно установленной ошибочность знаменитой „формулы прогресса" Михайловскаго, взятой въ ея цѣломъ (см. объ этомъ выше, т. II, стр. 198). Но именно эту формулу, и именно въ ея цѣломъ клалъ въ основу всѣхъ своихъ теоретическихъ взглядовъ Успенскій [1]; по его мнѣнію, формула прогресса Михайловскаго „окончательно рѣшаетъ вопросъ какъ о томъ, что вообще нравственно, разумно, справедливо, такъ и о томъ, что такое Россія, Европа, народъ и цивилизація". Эту формулу, считающую прогрес-

[1]) Формулу эту — писалъ Успенскій — „нельзя, будучи справедливымъ, не признавать за вполнѣ справедливую" (IX, 56)...

сивнымъ наименьшее экономическое раздѣленіе труда при наибольшемъ физіологическомъ, Успенскій, опираясь на авторитетъ Л. Толстого, видѣлъ осуществленной „къ нашему, т.-е. русскому огромному счастью... въ глубинахъ нашихъ народныхъ массъ" (IX, 43—4). Отсюда та идеализація *типа* развитія русской общинной жизни, которая безъ труда могла перейти въ идеализацію и *степени* ея развитія; но ни теоретикъ Михайловскій, ни художникъ Успенскій не были повинны въ этомъ грѣхѣ. Такъ, напримѣръ, въ разсказѣ Успенскаго „Овца безъ стада" (1877 г.) мы встрѣчаемся съ яркой попыткой такой проповѣди — съ теоретической идеализацiей мужицкой жизни; но тутъ же Успенскій-художникъ съ еще большей яркостью вскрываетъ всю безпочвенность и теоретичность такихъ ультра-народническихъ попытокъ. Вообще отъ догматическаго народничества Успенскаго-художника отдѣляла цѣлая пропасть. Мы видѣли выше, что Успенскій твердо отстаивалъ положеніе о стройности, гармоничности и красотѣ формъ народной жизни; но онъ же первый подчеркнулъ ту еретическую для народниковъ-догматиковъ мысль, что въ созданіи этихъ формъ нѣтъ никакой заслуги русскаго народа... Въ очеркахъ „Изъ разговоровъ съ пріятелями" (на тему о «власти земли»)" (1883 г.) онъ съ безпощадной логичностью проводитъ эту мысль устами своего alter ego, нѣкоего Протасова-Пигасова (см. первый изъ этихъ великолѣпныхъ очерковъ—„Безъ своей воли"). Пигасовъ, къ великому негодованію правовѣрнаго народника Березникова, проводитъ теорію строенія формъ народной жизни *самопроизвольно*, безъ участія народнаго ума или воли: это своего рода „органическій процессъ. Вѣдь и всякая галка, если разсмотрѣть ея организацію, „удивительно ловко и умно устроена", но вѣдь не приписываемъ же мы эту организацію уму или волѣ самой этой галки?.. Въ отвѣтъ на это негодующій Березниковъ съ жаромъ описываетъ рыболовную ильменскую артель, дошедшую „своимъ умомъ" даже до астрономіи, до изученія вѣтровъ и т. п. для оріентировки по озеру... „Откуда все это произошло?—побѣдоносно вопрошаетъ Березниковъ: —...кѣмъ или чѣмъ все это организовано? Народнымъ умомъ, или... ну, чѣмъ?..

Пигасовъ молча выслушалъ этотъ вопросъ и какъ-то нехотя проговорилъ:

— Да тамъ у васъ какую рыбу ловятъ?

— У насъ? У насъ тамъ ловятъ сиговъ... ни болѣе, ни менѣе!

— Ну, такъ все это и произведено, — спокойно отвѣчалъ

Пигасовъ, — не умомъ, а... сигомъ!..“ Ибо: „позвольте мнѣ спросить васъ, въ свою очередь, что было бы съ вашей артелью, если бы сиги вдругъ исчезли?... Вѣроятно не было бы и артели, не было бы ни вашей астрономіи, ни вашихъ теорій вѣтра“ (VIII, 139—144)... Конечно, это только остроумный парадоксъ; но не характерно ли, что ярый народникъ Березниковъ, съ разрѣшенія автора, безсильно складываетъ оружіе въ попыткѣ „опровергнуть“ этотъ парадоксъ?..

Итакъ, каковы бы ни были теоретическія обоснованія Успенскаго, но художникъ въ немъ всегда бралъ верхъ надъ публицистомъ. Художникъ этотъ яркими образами нарисовалъ картину разложенія земледѣльческихъ идеаловъ и ясно указалъ на причины такого разложенія. Онъ неоспоримыми наблюденіями подтвердилъ, что современная русская община есть не этическая, а экономическая концепція, что поэтому соціально-экономическая дифференціація неизбѣжно вторгается въ деревню, и что „разрушеніе однородности средствъ къ существованію“ въ общинѣ сопутствуетъ „отсутствію нравственной связи“ между членами этой общины. Всѣ поиски „отрадныхъ“ явленій оказываются тщетными, равно какъ и всѣ упованія на то, что придетъ „знающій“ человѣкъ и оборонитъ общину отъ бѣды... Никакой „знающій“ человѣкъ не можетъ, признаетъ самъ Успенскій, задержать „шествіе цивилизаціи“ и „грѣховодника-капитала“: каково бы ни было эстетическое и этико-соціологическое отрицательное вліяніе капитализма—не во власти „знающаго“ человѣка измѣнить направленіе его движенія. Когда знающій человѣкъ видитъ, что жизнь ставитъ передъ нимъ роковую дилемму — капитализмъ или красота и справедливость общинныхъ идеаловъ? — то онъ долженъ признать, что всѣ шансы на побѣду за первымъ. Попытка же и капиталъ пріобрѣсти и красоту общинныхъ идеаловъ соблюсти, при помощи отверженія отрицательныхъ сторонъ капитализма и принятія его положительныхъ сторонъ—еще болѣе неосуществима, ибо связь между этими сторонами капитализма является органической и неразрывной. Однако есть еще и третья возможность, незамѣченная ни художественнымъ, ни теоретическимъ народничествомъ семидесятыхъ и восьмидесятыхъ годовъ и выяснившаяся только къ исходу XIX-го столѣтія: это признаніе одновременной возможности и экономическаго и физіологическаго раздѣленія труда, т.-е. признаніе капитализма, и одновременная политическая борьба, для осуществленія попытки реформы общиннаго строя и сочетанія эволюціонировавшихъ общинныхъ идеаловъ

съ капиталистическимъ строемъ... Но въ восьмидесятыхъ годахъ этой возможности не чувствовалъ Успенскій, не видѣлъ ея и Михайловскій; народничество не видѣло ни въ чемъ выхода и съ тяжелымъ сердцемъ смотрѣло на разложеніе своихъ завѣтныхъ идеаловъ и на торжество идеаловъ сословно-мѣщанскихъ, буржуазныхъ, при одновременномъ махровомъ расцвѣтѣ идеаловъ этическаго мѣщанства и основоположеній самодовольной и откровенной адуевщины. Съ этой эпохой общественнаго мѣщанства намъ теперь и предстоитъ познакомиться.

Эпоха общественнаго мѣщанства была, сказали мы, возвращеніемъ къ адуевскимъ идеаламъ. И для такого возвращенія русскому „культурному" обществу не пришлось дѣлать головоломнаго прыжка на тридцать лѣтъ назадъ: мѣщанскіе идеалы продолжали мирно процвѣтать подъ сѣнью шестидесятыхъ и даже семидесятыхъ годовъ; въ восьмидесятыхъ—они только распустились махровымъ цвѣтомъ. Мы бѣгло прослѣдимъ за этой преемственной связью мѣщанства послѣ Адуева и Штольца, т.-е. послѣ окончанія эпохи мѣщанства оффиціальнаго.

Разночинецъ, пришедшій въ шестидесятыхъ годахъ, могъ отнестись только съ рѣзкимъ осужденіемъ къ добродѣтельному мѣщанству героевъ Гончарова (такъ къ нимъ и отнесся Добролюбовъ); но это осужденіе было не вполнѣ искреннимъ. Вспомнимъ, какъ завидовалъ Добролюбовъ „мѣщанскому счáстью" окружавшей его среды, какъ онъ иногда старался быть „какъ всѣ" (см. его письма и дневникъ). Разночинецъ долженъ былъ бороться съ тѣми заманчивыми перспективами, которыя рисовались ему идеологами мѣщанства; изъ борьбы этой онъ чаще всего выходилъ побѣдителемъ, но иногда сильно помятый. Исторію такой борьбы разсказалъ намъ Помяловскій въ двухъ своихъ романахъ („Мѣщанское счастье" и „Молотовъ", 1861 г.).

Егоръ Ивановичъ Молотовъ, герой обоихъ романовъ Помяловскаго, — типичный разночинецъ, съ тоскою спрашивающій себя: „гдѣ тѣ липы, подъ которыми прошло мое дѣтство? Нѣтъ тѣхъ липъ, да и не было никогда"... Вотъ первая заманка мѣщанства — создать эти „липы", если не для себя, то для своихъ дѣтей; въ Молотовѣ долго боролись задатки типичнаго разночинца, ненавидящаго мѣщанство, со стремленіемъ создать себѣ свои „липы". У него есть другъ Негодящевъ — предсказанный Помяловскимъ типъ восьмидесятника pur sang; принципы Негодящева предвосхищаютъ на четверть вѣка смыслъ всей философіи восьмидесятыхъ годовъ:

„можно читать Фауста и служить очень порядочно... Прочь вопросы! Ихъ жизнь разрѣшитъ, только бери ее такъ, какъ она есть: ...безъ смысла жизнь—живи безъ смысла; худо жить—живи худо"... Надъ этой философіей Молотовъ зло иронизируетъ: „вотъ чиновные принципы, возведенные къ вѣчнымъ началамъ разума!.. трансцендентальное чиновничество!.. Фаустъ въ вицъ-мундирѣ, Гамлетъ въ канцеляріи его превосходительства!" Въ немъ вспыхиваетъ ненависть къ мѣщанству; онъ дорого цѣнитъ свою личность, онъ не согласенъ жить безъ смысла и жить худо, онъ ищетъ смысла и широты въ жизни: „мое призваніе—жить... всей душой, всѣми порами тѣла жить хочу!" Но это только внезапная вспышка: черезъ день онъ уже тоскуетъ и колеблется — какъ жить? какъ жить такъ, чтобы „...не старую, отцами переданную жизнь продолжать, а создать свою... Выдумать ее, что ли?.. сочинить?.. у умныхъ людей спросить?..." А еще черезъ день онъ уѣзжаетъ къ Негодящеву, чтобы начать тянуть чиновничью лямку. (Помяловскій; Сочиненія, „Мѣщанское счастье", стр. 27, 35, 104—107, 119 и др.). Мы его встрѣчаемъ только черезъ много лѣтъ, и передъ нами во всей своей красѣ либеральный чиновникъ, почти вполнѣ забывшій былые свои запросы и завязнувшій въ мѣщанскомъ болотѣ. Онъ не прочь порисоваться своимъ происхожденіемъ, способенъ признавать „хорошія слова"—трудъ, честь, талантъ и т. п. (его товарищъ Череванинъ называетъ ихъ „пустыми словами"); онъ готовъ признать, что „чиновничество — какой-то огромный резервуаръ, поглощающій силы народныя"; у него иногда является „страстное желаніе сдѣлать всѣхъ людей счастливыми"—и онъ, конечно, во всемъ этомъ искрененъ, но не идетъ дальше фразы. Это сближаетъ его съ лишними людьми, а отличаетъ отъ нихъ его то, что онъ стоитъ гораздо ближе къ мѣщанству. Онъ самъ сознается: „честная чичиковщина настала, и вотъ сознаю, что я тоже пріобрѣтатель... Отвѣдавъ вольнаго труда, я нашелъ, что департаментъ вѣрнѣе обезпечиваетъ человѣка"... Онъ совсѣмъ какъ дядюшка Адуевъ продалъ себя безъ остатка комфорту; съ чисто мѣщанскимъ самодовольствомъ описываетъ онъ свою квартиру: „на стѣнахъ картины и канделябры, на окнахъ пальма, золотое дерево, фига, лимонъ, кактусъ и плющъ, на столахъ вазы, на полу коверъ, предъ каминомъ дорогой рѣзьбы орѣховое дерево... Положенное число разъ я бываю въ русскомъ театрѣ и въ итальянской оперѣ"... Вотъ онъ, мѣщанскій идеалъ: лимонъ и кактусъ на окнахъ и положенное число посѣщеній театра! Это тотъ самый идеалъ, при взглядѣ на который, по словамъ По-

мяловскаго, человѣку съ большими запросами отъ жизни думается. „о, Господи, не накажи меня подобнымъ счастьемъ, не допусти меня успокоиться въ томъ мирномъ, безмятежномъ пристанищѣ, гдѣ совершается такая жизнь". И ты счастливъ?—спрашиваетъ Молотова его невѣста Надя, симпатичная, ищущая натура, съ задатками болѣе глубокими и съ запросами болѣе широкими, чѣмъ на какіе можетъ отвѣтить Молотовъ (ихъ взаимоотношеніе приблизительно таково же, какъ между Ольгой и Штольцемъ). Но Молотовъ не настолько мѣщанинъ, какъ Штольцъ; онъ хотя и пытается оправдать свое мѣщанство, но все-таки сознается, что ему приходится испытывать тоску: „экое дѣло, думалось мнѣ, что я честенъ, не пью водки и въ квартирѣ у меня хорошо!.. Что въ томъ толку?... Куда пошли мои силы?.. На брюхо свое, на добываніе насущнаго хлѣба!.. Благонравная чичиковщина!.. Скучно!.. Чортъ бы побралъ, думалъ я, мое мѣщанское счастье!.." Но все это говорится въ прошедшемъ времени; въ настоящемъ же Молотовъ оправдываетъ себя тѣмъ (и оправданіе это хуже всякаго обвинительнаго приговора), что онъ средній человѣкъ, человѣкъ толпы: „неужели запрещено устроить простое, мѣщанское счастье?.. Надя, милліоны живутъ съ единственнымъ призваніемъ — честно наслаждаться жизнью... Мы простые люди, люди толпы... Ты согласна на это?" И бѣдной дѣвушкѣ, которая ждала и достойна была лучшаго, приходится отвѣтить съ ясно просвѣчивающей грустью передъ разрушенными мечтами и иллюзіями: „я ... твоя вѣдь!" И этимъ Помяловскій оканчиваетъ свою повѣсть, справедливо и съ горечью отмѣчая отъ себя: „тутъ и конецъ мѣщанскому счастью. Эхъ, господа, что-то скучно!..." Этими же почти словами закончилъ Гоголь разсказъ о томъ, какъ поссорился Иванъ Ивановичъ съ Иваномъ Никифоровичемъ; да и въ самомъ дѣлѣ, развѣ есть рѣзкая граница между мѣщанскимъ счастьемъ Молотова и растительнымъ счастьемъ гоголевскихъ героевъ? Главная разница въ томъ, что Молотовъ представляетъ изъ себя нѣчто среднее пропорціональное между мѣщаниномъ и лишнимъ человѣкомъ; отъ лишняго человѣка его отдѣляетъ мѣщанство, отъ мѣщанства—сознаніе, что онъ мѣщанинъ. Въ немъ олицетворилось невольное и безсознательное влеченіе нѣкоторой части разночинцевъ къ мѣщанству и въ то же самое время сознаніе всѣхъ отрицательныхъ сторонъ этого мѣщанства. Помяловскій, самъ разночинецъ, относился къ своему герою съ достаточной симпатіей въ первой повѣсти, и не скрывалъ своего ироническаго отношенія къ нему во второмъ романѣ, гдѣ Молотовъ сталъ ближе къ мѣщанству. И

если на типѣ Молотова мы знакомимся съ небольшой частью разночинцевъ, сохранившихъ свои симпатіи къ мѣщанству, то въ Помяловскомъ мы видимъ разночинца шестидесятыхъ годовъ, относящагося къ мѣщанству болѣе чѣмъ съ ненавистью. Художникъ Череванинъ, со своей философіей „кладбищенства“, появляющійся въ „Молотовѣ“—alter ego Помяловскаго: онъ такъ кладбищенствуетъ о мѣщанахъ: „у этихъ людей ничего нѣтъ своего, нѣтъ нравственной собственности. Все это ходячее повтореніе и подражаніе... Что бы ни дѣлали эти люди: смотрятъ ли они на закатъ солнца, ѣдятъ ли горячія щи, Богу ли молятся или хоронятъ отца,—и мысль, и слово, и смѣхъ, и слезы—все у нихъ получено по наслѣдству; и добродѣтели у нихъ не свои, и пороки не свои, и умъ чужой. Что же ты такое, эй ты, честный человѣкъ? Гдѣ твоя личность, индивидуальность, гдѣ твой талантъ, прибавилъ ли ты хоть грошъ къ нему?“ Конечно не прибавилъ, такъ какъ мѣщанинъ не имѣетъ своей индивидуальности (Помяловскій; Сочиненія, „Молотовъ“, стр. 157, 192, 255, 295—300 и др.).

Мы уже встрѣчались съ кладбищенствомъ Череванина; теперь же отмѣчаемъ то обстоятельство, что задуманная Помяловскимъ апологія мѣщанства (если она была имъ задумана) совершенно сошла на нѣтъ: онъ самъ не выдержалъ разъ взятаго тона и изъ апологета превратился чуть-ли не въ сатирика. Онъ не осудилъ Молотова окончательно, но и не выдалъ ему монтіоновской преміи за мѣщанскую добродѣтель; и Писаревъ совершенно правъ, говоря, что для Гончарова Штольцъ есть идеалъ, о которомъ едва позволительно мечтать, а для Помяловскаго Молотовъ есть minimum, на которомъ едва ли позволительно останавливаться, а быть можетъ и совершенно непозволительно. Помяловскаго онъ не только не считаетъ апологетомъ мѣщанства, но, наоборотъ, видитъ въ немъ своего союзника и рѣшительнаго индивидуалиста: „...спасибо тебѣ, Помяловскій, за то, что ты сильнымъ и убѣдительнымъ твоимъ словомъ заступился рѣшительно за святыню человѣческой личности“...

Какъ бы то ни было, но фактъ налицо: пришествіе разночинца еще далеко не знаменовало собою окончательной побѣды русской интеллигенціи надъ мѣщанскими идеалами. Къ тому же, едва только „разночинецъ пришелъ“, какъ уже раздался тревожный возгласъ: „идетъ чумазый!“, идетъ сословно-экономическое мѣщанство во всеоружіи мѣщанства этическаго. Возгласъ этотъ принадлежалъ Салтыкову, и объ этомъ мы уже говорили; теперь же мы хотимъ отмѣтить романъ Писемскаго „Мѣщане“ (1877 г.), въ которомъ

подробно живописуется пришествіе этого сословно-этическаго мѣщанства. Впрочемъ, терминъ „мѣщанство“ Писемскій понимаетъ исключительно въ сословно-экономическомъ смыслѣ; мѣщане—это „продуктъ капитала, самой пагубной силы настоящаго времени; существовавшее рыцарство, по своему деспотизму, ничто въ сравненіи съ капиталомъ“ (стр. 104; Собр. соч., изд. 2-ое). И такое мѣщанство повсюду ломится въ двери: „все сплошь и кругомъ превращается въ мѣщанство“ (Ibid., 29); чумазый идетъ. И плодами наукъ, искусствъ, творчества человѣческаго генія пользуются теперь почти всецѣло мѣщане, „торгашъ, ремесленникъ, дрянь разная, шваль—и однако они теперь герои дня!“ (Ibid., 31); это болѣе всего возмущаетъ главнаго героя романа, блещущаго всѣми добродѣтелями Бѣгушева (alias Бѣлавина, изъ „Тысячи душъ“, alias генерала Коптина изъ „Людей сороковыхъ годовъ“). Но этотъ добродѣтельный герой нигдѣ не задается вопросомъ объ основныхъ признакахъ мѣщанства; его въ сущности нисколько не возмущаетъ мѣщанство этическое, онъ только мечетъ громы противъ сословнаго мѣщанства и требуетъ Бога на землю, чтобы дать новое содержаніе жизни. Вотъ одинъ діалогъ:

— „И работникъ, по-твоему, превратится въ такого же мѣщанина, какъ и хозяинъ? (спрашиваетъ Бѣгушевъ).

— Непремѣнно (отвѣчаетъ Тюменевъ, сановный либералъ романа), но того только и желать надобно...

— Ну, нѣтъ!.. нѣтъ!..—заговорилъ Бѣгушевъ, замотавъ головой и какимъ-то трагическимъ голосомъ:—пусть лучше сойдетъ на землю огненный дождь, потопъ, лопнетъ кора земная; но я этой курицы во щахъ, о которой мечталъ Генрихъ IV, міру не желаю.

— Но чего же ты именно желаешь, любопытно знать?—сказалъ Тюменевъ.

— Бога на землю!—воскликнулъ Бѣгушевъ“ (Ibid., 32). Бѣгушевъ, очевидно, ненавидитъ сословно-экономическое мѣщанство за узость и скудость его духовной жизни, за отсутствіе свѣтлой и зиждущей идеи; мы сейчасъ увидимъ такъ ли это, а пока мимоходомъ замѣтимъ, что подъ Бѣгушевымъ (отчасти также и подъ Александромъ Ивановичемъ Коптинымъ въ „Людяхъ сороковыхъ годовъ)“ довольно ясно виденъ Герценъ послѣдняго періода жизни. Таковы, напримѣръ, характерныя черты Бѣгушева: его вѣра въ Европу, разочарованіе 1848 годомъ, послѣдующій скептицизмъ, мысль, что въ Европѣ „все мало-по-малу превращается въ мѣщанство“; наконецъ, даже знаменитое предсказаніе Герценомъ Франко-Прусской

войны („теперь, графъ Бисмаркъ—ваше дѣло!") почти буквально повторяется въ одной фразѣ Бѣгушева („...показывается каска Бисмарка..."; см. все это Ibid., 93—95). Все это достаточно очевидно, но не менѣе очевидно и то, что Писемскій далъ не копію, а пародію Герцена, такъ какъ совершенно былъ не въ силахъ понять, что Герценъ осуждалъ мѣщанство отнюдь не только съ сословно-экономической точки зрѣнія, т.-е. не только понимая подъ нимъ буржуазію. Его Бѣгушевъ—самъ жалкій мѣщанинъ, и къ чему сводится его требованіе „Бога на землю" достаточно ясно изъ одной центральной сцены романа, которая убѣдительно показываетъ, съ какой скудостью мысли Писемскій понималъ „мѣщанство". Послѣ званаго обѣда у одного изъ разбогатѣвшихъ мѣщанъ, полковника Янсутскаго, Бѣгушевъ заказываетъ ужинъ у себя дома, чтобы показать „какъ нужно ѣсть"... Онъ съ паѳосомъ объясняетъ всѣ достоинства пулярды съ трюфелями, маседуана и краснаго вина, по сравненію ихъ съ тѣми, какіе были у „мѣщанина" Янсутскаго. „Мѣщане!... Они никогда не будутъ порядочно ѣсть"—заключаетъ онъ съ полнымъ сознаніемъ своего превосходства... (Ibid., 104).

Не довольно ли, читатель? Намъ кажется, что вполнѣ довольно для того, чтобы вывести заключеніе о полнѣйшемъ мѣщанствѣ и Писемскаго, и его героя: достаточно одного послѣдняго гастрономическаго критерія мѣщанства... Мы не остановились бы такъ подробно на романѣ Писемскаго, если бы онъ не иллюстрировалъ собою—все-таки въ общемъ вѣрно—нарожденіе новаго, сословно-экономическаго мѣщанства. Кромѣ того, весь этотъ эпизодъ рѣзко очерчиваетъ границы между понятіями экономическаго и этическаго мѣщанства, т.-е. между буржуазіей и мѣщанствомъ въ широкомъ смыслѣ: мы здѣсь видѣли еще разъ, что можно быть ожесточеннымъ противникомъ буржуазіи и въ то же время быть съ головы до ногъ мѣщаниномъ. Нарождающаяся буржуазія, правда, стала сугубо-мѣщанской, но отсюда еще далеко до заключенія, что каждый врагъ буржуазіи тѣмъ самымъ уже анти-мѣщанинъ. А затѣмъ, послѣ такого разъясненія можно оставить анти-буржуа, но мѣщанина Бѣгушева-Писемскаго въ покоѣ и перейти къ болѣе интересному для насъ роману Тургенева, „Новь" (1877 г.), въ которомъ мы снова встрѣтимся съ этическимъ мѣщанствомъ.

Уже третій разъ мы возвращаемся къ Тургеневу, изучая смѣну идеологій русской интеллигенціи отъ сороковыхъ до восьмидесятыхъ годовъ,—одно это показываетъ, какъ чутко относился талантливый художникъ къ окружавшей его жизни. Мы знаемъ какъ онъ отно-

сился къ мѣщанству, какъ подчеркивалъ отрицательныя стороны его въ своихъ типахъ лишнихъ людей, съ какой симпатіей онъ раздѣлялъ индивидуалистическіе взгляды своего Базарова; тѣмъ характернѣе его выступленіе на путь безсознательнаго апологета мѣщанства въ концѣ семидесятыхъ годовъ. То мертвое, сухое, размѣренное мѣщанство, которое было такъ по душѣ Гончарову, всегда претило Тургеневу; онъ сталъ апологетомъ другого типа мѣщанства, мѣщанства еще находящагося какъ бы въ потенціальномъ состояніи. Въ своемъ „Затишьи“ (1854 г.) онъ рѣзко высмѣялъ разсудительнаго и приличнаго мѣщанина Астахова, безапелляціонно заявляющаго, что „въ наше положительное время всякій порядочный человѣкъ *долженъ* быть положительнымъ и аккуратнымъ“... (VI, 87; см. 75—76 и др.); въ своей „Несчастной“ (1868 г.) онъ еще ядовитѣе обрисовываетъ плоскаго мѣщанина Фустова, съ его девизомъ „не забывай себя, не волнуйся, умѣренно трудись!“ (VII, 200, 201, 277, 284). Такихъ мѣщанъ Тургеневъ не терпѣлъ; самое существованіе такого мѣщанства онъ могъ объяснить только безволіемъ и дряблостью толпы лишнихъ людей: „житье дуракамъ между трусами“, говорилъ онъ (по другому поводу), точно также житье мѣщанамъ между лишними людьми.

Но вотъ настали семидесятые годы, героизмъ которыхъ былъ въ общемъ не по душѣ Тургеневу; къ тому же онъ чутко уловилъ вѣяніе лавризма, вѣяніе новой струи, въ которой онъ и не подозрѣвалъ наличности мѣщанства, и которая была ему глубоко симпатична, такъ какъ онъ видѣлъ въ ней нарожденіе новаго теченія въ противовѣсъ героизму, теченія честнаго, трезваго, не утопическаго. Онъ написалъ тогда свой послѣдній романъ—„Новь“ (1877 г.).

Еще гораздо раньше, а именно въ романѣ „Наканунѣ“ (1859 г.), Тургеневъ полу-сочувственно отнесся къ двумъ-тремъ типамъ, не лишеннымъ явныхъ элементовъ мѣщанства. Таковъ у него „сочувственникъ“ Берсеневъ, этотъ „добросовѣстно-умѣренный энтузіастъ, истый представитель тѣхъ жрецовъ науки, которыми,—нѣтъ, не которыми,—*коими* столь справедливо гордится классъ средняго русскаго дворянства“, по мѣткому опредѣленію шалопая Шубина; таковъ у него отчасти и манекенный Инсаровъ, сухая, безцвѣтная, но громадная и умѣло направленная сила (II, 241 и 274). Въ „Нови“ Тургеневъ пожелалъ придать Инсарову тѣло и душу и идеализировать эту реальную фигуру; въ результатѣ получился своеобразный homunculus, революціонный постепеновецъ, представитель этическаго мѣщанства—Соломинъ.

Соломинъ—главный герой послѣдняго тургеневскаго романа, положительный типъ; стоящій на первомъ планѣ лишній человѣкъ Неждановъ, пытающійся „ходить въ народъ“, еще болѣе оттѣняетъ своимъ безсиліемъ и шатаніемъ мысли всѣ положительныя стороны излюбленнаго героя Тургенева. И Тургеневъ не видитъ, что его герой—чистой крови мѣщанинъ, не менѣе ясный и опредѣленный, чѣмъ разные Астаховы, Фустовы и tutti quanti! Несомнѣнно, что Тургеневу и въ голову не приходило этимъ своимъ романомъ реабилитировать мѣщанство; напротивъ, онъ попрежнему осуждаетъ явную мѣщанскую узость революціонера Маркелова и съ слишкомъ очевиднымъ презрѣніемъ осмѣиваетъ мѣщанство тайнаго совѣтника, камергера и будущаго министра Сипягина (IV, 26, 293 и др.), такъ что всѣмъ мѣщанскимъ сестрамъ достается по серьгамъ. Идеализація Соломина не есть апологія мѣщанства, это просто несчастная аберрація зрѣнія, ошибка Тургенева, не умѣвшаго предвидѣть ходъ развитія русской интеллигенціи въ восьмидесятыхъ годахъ, на рубежѣ которыхъ онъ умеръ. Его Соломинъ—типичный восьмидесятникъ по типу и по духу, яркій представитель возрождающагося мѣщанства, родственникъ всѣхъ Штольцевъ и Адуевыхъ. Правда, онъ революціонеръ, но революціонерство его такое мягкое, такое неуловимое, что вполнѣ логично вырождается на глазахъ читателя въ постепеновство. „Это—не герои,—заявляетъ устами Паклина Тургеневъ,—это—крѣпкіе, сѣрые, одноцвѣтные, народные люди. Теперь только такихъ и нужно!“ (IV, 296—297). Это не апологія мѣщанства, но удивительная близорукость Тургенева... Чѣмъ же проявляетъ себя этотъ народный герой? Онъ завелъ школу и больницу при фабрикѣ (IV, 111) и устроилъ въ Перми заводъ на артельныхъ началахъ (IV, 293)—больше онъ ничѣмъ не проявляетъ себя... Кромѣ того онъ обладаетъ еще слѣдующими достоинствами: говоритъ дѣльно, вѣско, коротко, обладаетъ вполнѣ безличной внѣшностью, проповѣдуетъ теорію постепеновства; вообще „уравновѣшенный характеръ“ (IV, 109, 107, 179, 142, 219, 158 и др.). Быть можетъ, нигдѣ такъ ясно не сказывается его сугубое мѣщанство, какъ въ единственномъ его принципіальномъ разговорѣ съ Маріанной, такъ напоминающемъ знакомыя намъ уговариванія Ольги Штольцемъ. Маріанну, также какъ Ольгу, душитъ жизнь, она ищетъ ея смысла, цѣли; Соломинъ, также какъ Штольцъ, виляетъ вокругъ да около вопроса, не умѣя развязать его узелъ. Конечно, его мѣщанство и мѣщанство Штольца не вполнѣ тождественны: Штольцъ проповѣдывалъ покорность передъ жизнью, Соломинъ рекомендуетъ

постепеновство, но эти два пункта не такъ ужъ далеко отстоятъ другъ отъ друга. Маріанна ищетъ смысла и цѣли жизни, ищетъ цѣльнаго міровоззрѣнія, а Соломинъ допекаетъ ее своей дѣльной, вѣской, но отнюдь не короткой рѣчью: „...вотъ вы сегодня какую-нибудь Лукерью чему-нибудь доброму научите; и трудно вамъ это будетъ, потому что не легко понимаетъ Лукерья, и васъ чуждается...; а недѣли черезъ двѣ или три вы съ другой Лукерьей помучитесь; а пока—ребеночка вы помоете, или азбуку ему покажете, или больному лѣкарство дадите... Вы будете чумичкой горшки мыть, щипать куръ... А тамъ, кто знаетъ, можетъ быть, спасете отечество!" (IV, 219—220). И этотъ самодовольный и туповатый проповѣдникъ—главный герой Тургенева и русской интеллигенціи! И эта проповѣдь малыхъ дѣлъ оказывается основной частью міровоззрѣнія!

Подробнѣе знакомиться съ Соломинымъ намъ не къ чему, такъ какъ насъ онъ интересуетъ не самъ по себѣ, а какъ предтеча людей восьмидесятыхъ годовъ; мы хотѣли показать только, что тусклое и сѣрое настроеніе, ознаменовавшее восьмидесятые годы, надвигалось на русское общество мало-по-малу еще съ шестидесятыхъ-семидесятыхъ годовъ. Многіе предчувствовали это грядущее бѣдствіе, многіе боролись съ прошлымъ мѣщанствомъ; съ этой точки зрѣнія интересны статьи П. Ткачева: „Люди будущаго и герои мѣщанства", „Идеалистъ мѣщанства", „Уравновѣшенныя души" (въ журналѣ „Дѣло" 1868 г., №№ 3—5 и 1877 г. №№ 1—4). Наступленіе этихъ тяжелыхъ годовъ съ пророческой ясностью предвидѣлъ Михайловскій, предсказавшій и дикій шовинизмъ выродившихся славянофиловъ, и общій разбродъ мысли этихъ печальной памяти восьмидесятыхъ годовъ (см., напр., сочиненія IV, 433 и V, 621). События, въ родѣ цареубійства 1-го марта, ускорили реакціонное движеніе общества къ мѣщанству, такъ какъ они сопровождались и правительственной реакціей.

Настали восьмидесятые годы, настала эпоха общественнаго мѣщанства. О правительственной реакціи мы умолчимъ: мы можемъ обойти ее совершенно свободно, такъ какъ въ этой области восьмидесятые годы не сказали ничего новаго, а только повторили основныя черты эпохи оффиціальнаго мѣщанства: чтобы покончить разъ навсегда съ этой стороной вопроса, скажемъ только, что эта вторичная эпоха оффиціальнаго мѣщанства продолжалась почти четверть вѣка и оказалась такимъ образомъ гораздо продолжительнѣе эпохи общественнаго мѣщанства, продолжавшейся во всякомъ случаѣ не

болѣе десяти лѣтъ. Это общественое мѣщанство намъ особенно интересно и на него мы обратимъ главное вниманіе.

Сошли со сцены сильные люди шестидесятыхъ и семидесятыхъ годовъ и вмѣстѣ съ ними исчезъ тотъ „духъ протеста“, который, по словамъ Глѣба Успенскаго, всегда является главнымъ тормазомъ реакціи; *протестующій звукъ* уже самъ по себѣ есть препятствіе насилію, вотъ почему легче зарѣзать безгласную рыбу, чѣмъ отчаянно кричащую курицу: „вотъ что значитъ протестъ, хотя бы и на куриномъ языкѣ!..“ Но даже такого куринаго протеста не имѣли силы высказать восьмидесятники; они предпочли роль безгласной рыбы, щедринскаго „премудраго пискаря“. Неудивительно, что русская жизнь этихъ годовъ получила самый странный, самый нелѣпый колоритъ и была воплощеннымъ противорѣчіемъ законамъ элементарнѣйшей общественной этики и логики. „Живые притаились въ могилахъ; мертвые самочинно встали изъ гробовъ и ходятъ по стогнамъ, стуча костями. Кладбищенское волшебство замѣнило здоровую, реальную жизнь“,—такъ характеризовалъ эту эпоху общественнаго мѣщанства геніальный русскій сатирикъ (Салтыковъ, Сочиненія изд. 1892 г.; VI, 370). Это „волшебство“, это отсутствіе этики и логики, еще сильнѣе подчеркнулъ Глѣбъ Успенскій. „...Первая и вторая посылки силлогизма всегда у насъ хороши, правильны, — иронизируетъ онъ, — но заключеніе — Богъ знаетъ что! Напримѣръ: артельное начало въ кругу рабочихъ предохраняетъ отъ пролетаріата. Распространеніе поэтому въ массѣ идеи товариществъ заслуживаетъ всякаго одобренія. А заключеніе изъ этихъ посылокъ выходитъ всегда вотъ такое: «ежели же ты будешь объ этакихъ вещахъ разговаривать, такъ берегись!...»“ И мѣщане-восьмидесятники береглись: они перестали разговаривать не только объ артельномъ началѣ, но и о гораздо болѣе абстрактныхъ вещахъ: о законѣ, о личности, объ этикѣ, о правѣ. Все это поросло травой забвенія... Взамѣнъ этого махровымъ цвѣтомъ распустились такіе цвѣточки, какъ постепеновство, самосовершенствованіе и добровольное приниженіе личности...

Какъ шестидесятые годы почти вполнѣ отразились въ „Современникѣ“ и „Русскомъ Словѣ“, какъ міровоззрѣніе семидесятыхъ годовъ ярче всего выразилось въ „Отечественныхъ Запискахъ“, такъ настроеніе восьмидесятыхъ годовъ мы найдемъ въ „Недѣлѣ“ и въ „Новомъ Времени“. Въ первой отразилась вся растерянность русской интеллигенціи, потерявшей дорогу и пытающейся найти спасеніе въ проповѣди добродѣтельнаго бюрократизма, какъ пана-

цен отъ всѣхъ золъ; во второмъ нашли себѣ пріютъ подонки русской мысли, начавшіе проповѣдь безпринципности и человѣконенавистничества. Характерна не сама эта проповѣдь—гдѣ и когда ея не бывало! — а полнѣйшій успѣхъ этой проповѣди; одно это уже показало, какъ низко пало русское „культурное" общество. Мы не имѣемъ возможности подробнѣе остановиться на этой печальной, но поучительной страничкѣ изъ исторіи русской журналистики и коснемся ея только вскользь, обратившись для этого къ Салтыкову.

Великій русскій сатирикъ въ эту эпоху допѣвалъ свои лебединыя пѣсни и создавалъ такія удивительныя вещи, какъ „Господъ Головлевыхъ", „Сказки" и „Пошехонскую Старину". Онъ не могъ не откликнуться на всю растерянность мысли, на всю печальную узость русской мысли восьмидесятыхъ годовъ и сдѣлался рѣзкимъ сатирикомъ эпохи общественнаго мѣщанства, такъ же какъ его геніальный предшественникъ, Гоголь, былъ сатирикомъ эпохи мѣщанства офиціальнаго. Въ сущности Салтыковъ все время былъ сатирикомъ мѣщанства, принимавшаго разнообразныя формы: въ восьмидесятыхъ годахъ объектъ сатиры только опредѣлился рѣзче. Прежде, въ началѣ семидесятыхъ годовъ, Салтыковъ высмѣивалъ умѣренный и аккуратный мѣщанскій либерализмъ, пріютившійся на столбцахъ „Всероссійской Старѣйшей Пѣнкоснимательницы" (т.-е. „С.-Петербургскихъ Вѣдомостей", редакціи Корша), съ ея девизомъ: „наше время—не время широкихъ задачъ" (Салтыковъ. Сочин., IV, 316). Восьмидесятые годы пошли дальше. Газета „Чего изволите?", alias газета „Помои", издаваемая „литераторомъ" Подхалимовымъ, alias Иваномъ Непомнящимъ, называетъ убѣжденія абракадаброю, и во всеуслышаніе заявляетъ, что „ни завтра, ни послѣзавтра не намѣрена стѣснять себя никакими узами" (Ibid., V, 243, 468—9). Вотъ онъ — широкій индивидуализмъ восьмидесятыхъ годовъ! Подхалимовъ понялъ, замѣчаетъ Салтыковъ, что настало время мутное и мелкое, когда „мелочи, мелочи, мелочи заполонили всю жизнь", когда „ни принципы, ни руководящіе идеалы — не ко двору" (Ib., V, 12; VI, 327 — 8); въ этомъ сознаніи вѣрно понятаго положенія дѣлъ онъ съ наглой увѣренностью восклицаетъ: „печать-то вѣдь — сила! Такъ ли, отче?" (VI, 309 — 335). Да, *такой* силы, *такого* индивидуализма было не мало въ восьмидесятыхъ годахъ...

Но такъ и быть—оставимъ въ сторонѣ газету „Чего изволите?" съ ея проповѣдью безпринципности и наглости; обратимся лучше къ другой части русскаго общества, которая въ общемъ стояла все-таки выше всѣхъ Подхалимовыхъ и Івановъ Непомнящихъ. Эта

другая, лучшая часть погрязала въ восьмидесятыхъ годахъ въ самомъ мизерномъ и умѣреннѣйшемъ либерализмѣ, въ томъ „пѣнкоснимательствѣ“, которое Салтыковъ осмѣивалъ и раньше. Панацеей отъ всѣхъ общественныхъ золъ эти „либералы“ (какая профанація слова!) считали добродѣтельный мѣщанскій бюрократизмъ; отъ каждаго интеллигентнаго человѣка они требовали слѣдующаго обязательства: „я, имя рекъ, обѣщаюсь и клянусь взятокъ не брать, въ карты не играть, не пьянствовать, у начальства не подслуживаться, дѣло мнѣ порученное исполнять быстро и добросовѣстно, по мѣрѣ моихъ силъ и разумѣнія“ — и тогда Россія процвѣтетъ, яко кринъ сельный... Какая ядовитая насмѣшка, неправда ли, читатель? Но вы напрасно будете искать вышеприведенной фразы во всѣхъ двѣнадцати томахъ собранія сочиненій Салтыкова: фраза эта взята изъ „Недѣли“ (1886 г., № 3) и составляетъ часть вполнѣ серьезнаго символа вѣры любого восьмидесятника... Вотъ съ такимъ плоскимъ либерализмомъ и сражался Салтыковъ, обрушиваясь на него всѣми силами своего сарказма. „... Надо «дѣло» дѣлать — вся задача въ этомъ состоитъ“ — иронизируетъ онъ (Ib., VI, 519): вѣдь это общій девизъ всѣхъ мѣщанъ, такъ какъ буквально эти же слова мы слышали отъ дядюшки Адуева, Штольца, и услышимъ еще отъ чеховскаго профессора изъ „Дяди Вани“. Мы только-что видѣли, въ чемъ заключается это „дѣло“... А затѣмъ, кромѣ этого дѣла — the rest is silence, ибо вполнѣ достигнутъ катковскій идеалъ, такъ рельефно формулированный Михайловскимъ: „безотрадная, безбрежная пустыня, гдѣ только изрѣдка, среди всеобщаго безмолвія, раздаются крики: Караулъ!... Держи!... Ура!...“ Этотъ же идеалъ, вполнѣ осуществившійся въ эпохѣ общественнаго мѣщанства, Салтыковъ очерчиваетъ слѣдующими словами: „мыслить не полагается! добрый же сынъ отечества обязывается предаваться установленнымъ тѣлеснымъ упражненіямъ и затѣмъ насыщаться, переваривать и извергать. Всякій же, кто обнаружитъ попытку мышленія, будетъ яко пособникъ, укрыватель и соучастникъ злодѣйскихъ замысловъ“... (Ib., VIII, 567). Неужели мы такъ и останемся при этихъ хлѣвныхъ идеалахъ? — съ отчаяніемъ восклицаетъ сатирикъ (это было въ 1881 году).

И во всемъ этомъ нѣтъ преувеличенія. Не говоримъ уже о томъ морѣ патологическаго мракобѣсія и мѣщанства, которое разливалось въ „Русскихъ Вѣстникахъ“, „Московскихъ Вѣдомостяхъ“ и тому подобныхъ катковскихъ „литературныхъ клоповникахъ“, по выраженію того же Салтыкова: но развѣ и проповѣдь нашихъ

„пѣнкоснимателей“ изъ „Недѣли“ далеко ушла отъ такихъ идеаловъ? Конечно, у нихъ все это не было такъ рѣзко, такъ дубово,— недаромъ же они во всемъ проповѣдывали умѣренность и аккуратность; но отъ этого существо дѣла не мѣнялось. Та проповѣдь „примиренія съ дѣйствительностью“, „реабилитаціи дѣйствительности“, которой въ это время усиленно занимались „пѣнкосниматели“, не есть ли именно проповѣдь хлѣвныхъ идеаловъ? Надо брать отъ жизни только то, что она сама даетъ; надо удовлетворяться наличными общественными отношеніями, памятуя, что лбомъ стѣны не прошибешь; съ этой стѣной надо примириться и „дѣлать дѣло“ только въ отгороженномъ ею пространствѣ — вотъ къ чему сводилась эта проповѣдь; можно думать, что именно такъ разсуждала бы сидя въ хлѣву каждая самодовольная свинья, обладай она даромъ разумѣнія, хотя бы въ той степени, въ какой обладали имъ „пѣнкосниматели“... Эти пѣнкосниматели-восьмидесятники не понимали знаменитой фразы Милля, что лучше быть несчастнымъ человѣкомъ, чѣмъ довольной свиньей, лучше разбить лобъ объ стѣну, пытаясь пробить дорогу, чѣмъ сложить руки въ бездѣйствіи и удовлетвориться узкой и тусклой жизнью. А восьмидесятники ею удовлетворялись, они мало-по-малу привыкли къ атмосферѣ приниженности, рабства, трепетанія. Прежде россійскій либералъ-доктринеръ шестидесятыхъ годовъ и либералъ-пѣнкосниматель семидесятыхъ годовъ говаривалъ довольно-таки смѣло: „коли я ничего не сдѣлалъ, стало быть, и бояться мнѣ нечего“; въ восьмидесятыхъ годахъ онъ сталъ способенъ только трепетно восклицать: „чего изволите?“ и „какъ прикажете“... (Ib., VI, 229). Это „какъ прикажете“ не есть ли вполнѣ тождественное повтореніе девиза „примиреніе съ дѣйствительностью“, nur mit ein bischen andern Worten? Правда, не всѣ восьмидесятники согласились стать подъ это знамя; мы должны съ уваженіемъ вспомнить „Русскія Вѣдомости“, „Русскую Мысль“ и „Вѣстникъ Европы“, либерализмъ которыхъ никогда не былъ запачканъ примиреніемъ съ дѣйствительностью, т.-е. принятіемъ девиза „какъ прикажете“; но этихъ болѣе или менѣе стойкихъ либераловъ было такъ мало, что не они характеризовали собою эту эпоху общественнаго мѣщанства. Большинство же состояло изъ тѣхъ „либераловъ“ въ кавычкахъ, которые готовы были поступиться своимъ либерализмомъ за чечевичную похлебку; еще большая часть были тѣми „либералами“ постепеновцами, о которыхъ Салтыковъ сложилъ свою остроумную и злую сказку („Либералъ“; Ib. VI, 124—129). Никогда и ничего они не рисковали требовать въ полной

мѣрѣ, а сначала „по возможности“, затѣмъ „хоть что-нибудь“, а наконецъ и „примѣнительно къ подлости“. Такъ постепенно катились они по наклонной плоскости; наконецъ „идеаловъ и въ поминѣ ужъ не было—одна мразь осталась, а либералъ все-таки не унывалъ: что-жъ такое, что я свои идеалы по уши въ подлости завязилъ? Зато я самъ, яко столпъ, невредимъ стою!“ И стоитъ такой либералъ въ трясинѣ мѣщанства восьмидесятыхъ годовъ и занимается самосовершенствованіемъ либерализму на славу, общественному мѣщанству на утѣшеніе и самому себѣ на пользу... Стоитъ незыблемо, а втихомолку трепещетъ: слово „реформы“ приводятъ его въ ужасъ, ибо онъ жаждетъ покоя; самое слово „реформы“ ему пріятнѣе замѣнить терминомъ „регламентація“, а еще лучше „постепенное, при содѣйствіи околоточныхъ надзирателей, благопоспѣшеніе“. Поэтому интеллигентъ-восьмидесятникъ настолько скроменъ и тихъ, что даже въ участкѣ, въ графѣ „чѣмъ занимается“ про него пишутъ — „всего опасается“... (Ib., VI, 257, 363). Это все тотъ же „пискарь премудрый“, который сто лѣтъ сидѣлъ въ норѣ и дрожалъ, какъ бы его щука не слопала, и все-таки считалъ себя достойнымъ гражданиномъ; у него ужъ не могло хватить смѣлости, какъ у семидесятника, карася-идеалиста, гаркнуть щукѣ прямо въ глаза: „знаешь ли ты, щука, что такое добродѣтель?...“ Но за эту продерзость карася щука слопала, а пискарь за свое смиренство получилъ право всю жизнь дрожать въ своей норѣ... Наивные и утопическіе порывы семидесятника-карася были чужды умѣренному и аккуратному пискарю-восьмидесятнику, и Салтыковъ въ одной изъ послѣднихъ главъ своихъ „Недоконченныхъ бесѣдъ“ (1884) немногими словами великолѣпно очерчиваетъ мѣщанскіе идеалы наступающаго десятилѣтія: „резонность и солидность—вотъ лозунгъ настоящаго... Sursum corda! что это такое? зачѣмъ? по какому случаю? развѣ гдѣ-нибудь горитъ? То ли дѣло: посмѣешишь — людей насмѣшишь! тутъ по крайней мѣрѣ реальный пріемъ слышится... Пора и образумиться; пора понять, что при извѣстныхъ условіяхъ прежде всего о томъ памятовать надлежитъ, что маленькая рыбка лучше, нежели большой таракан. Это нынче всѣ говорятъ. И прежде говорили, но машинально, по привычкѣ; а нынче—съ толкомъ, съ чувствомъ, съ разстановкой“... (Ib., VI, 518).

Такъ характеризовалъ эпоху восьмидесятыхъ годовъ нашъ замѣчательный сатирикъ, быть можетъ, одинъ изъ ожесточеннѣйшихъ, послѣ Гоголя, ненавистниковъ мѣщанства. Мы сейчасъ постараемся разобраться въ общей картинѣ эпохи общественнаго мѣщанства,

нарисованной Салтыковымъ, но сперва скажемъ еще два слова о нѣкоторыхъ его взглядахъ, не касающихся непосредственно эпохи восьмидесятыхъ годовъ, но имѣющихъ значеніе для вопроса объ индивидуализмѣ. Салтыковъ былъ соредакторомъ Михайловскаго въ „Отечественныхъ Запискахъ“, и не трудно было бы прослѣдить несомнѣнное вліяніе замѣчательнаго публициста-семидесятника на Салтыкова въ области теоретическихъ вопросовъ: достаточно сравнить многія мѣста изъ „Благонамѣренныхъ рѣчей“ Салтыкова (1872—1876 гг.) со статьями Михайловскаго той же эпохи (см. особенно „Литературныя и журнальныя замѣтки“, 1872—1874 гг., „Дневникъ“ и „Переписку“ Ивана Непомнящаго 1874—1875 гг. и др.). Здѣсь мы поставлены въ необходимость ограничиться указаніемъ на наличность факта, и только въ общихъ чертахъ отмѣтимъ основные взгляды Салтыкова на государство, націю, народъ и личность.

Къ государству, какъ таковому, Салтыковъ относился явно отрицательно, настолько отрицательно, что почти буквально повторялъ знаменитое сравненіе К. Аксакова, по которому государство есть наростъ коры на народной сердцевинѣ; вліяніе бакунизма на критическое народничество было, вообще говоря, несомнѣннымъ. Государство терпимо лишь постольку, поскольку оно охраняетъ индивидуальность, а между тѣмъ на Западѣ, говоритъ Салтыковъ, государственная регламентація доведена до послѣдней степени, „представительными собраніями издано великое множество положеній, которыя до мельчайшихъ подробностей опредѣляютъ отношенія индивидуума къ государству“; западная наука также доказываетъ, что внѣ государства нѣтъ спасенія, такъ что въ благословленныхъ странахъ Запада проблема индивидуализма получила уже твердое и непререкаемое рѣшеніе. Но Салтыковъ не вѣритъ въ такое полюбовное соглашеніе государства съ индивидуумомъ и утверждаетъ, что въ Европѣ идею государственности поддерживаетъ *нація* минусъ *народъ* (терминологія Михайловскаго), т.-е., иными словами, буржуазія, изъ-за своихъ личныхъ выгодъ, въ то время какъ народъ совершенно равнодушенъ къ этой идеѣ. Зато у „буржуа — государство не сходитъ съ языка“, независимо отъ того, кто этотъ буржуа по своимъ политическимъ воззрѣніямъ (Ib., IV. 495, 500, 501). Про Россію Салтыковъ не могъ выражаться столь же опредѣленно, во-первыхъ, по цензурнымъ условіямъ, а главное по причинѣ недостаточной дифференцированности различныхъ классовъ и слоевъ общества; но все же ясно, что онъ не принадлежитъ къ сторонникамъ идеи государственности, къ гуверменталистамъ. Впро-

чемъ, добрая половина нашихъ „культурныхъ людей" врядъ ли понимаетъ, что такое государство, ибо „одни смѣшиваютъ его съ отечествомъ, другіе—съ закономъ, третьи—съ казною, четвертые—громадное большинство—съ начальствомъ"... Эти культурные люди, а вѣрнѣе дикари высшей культуры, не задаются проклятыми вопросами; если ихъ спросить: „какую же роль играетъ государство въ смыслѣ развитія и преуспѣянія индивидуальнаго человѣческаго существованія?"—то они отвѣтятъ только „несмысленнымъ бормотаніемъ" и растерянымъ видомъ; если же отвѣтятъ членораздѣльной рѣчью, то только въ стилѣ салтыковскаго Генички (изъ „Мелочей жизни"), типичнаго чинуши-восьмидесятника: „государство — это все, — ораторствуетъ Геничка;—наука о государствѣ—это современный палладіумъ. Это цѣлое вѣрованіе. Никакой отдѣльный индивидуумъ немыслимъ внѣ государства"... (Ib., VI, 482, V, 111 и др.). А что же отвѣтятъ настоящіе интеллигенты, критически мыслящія личности? Они дали свой посильный отвѣтъ въ семидесятыхъ годахъ и ушли временно со сцены въ эпоху торжествующаго общественнаго мѣщанства. Такимъ семидесятникомъ былъ и Салтыковъ, а потому его рѣшеніе проблемы индивидуализма вполнѣ совпадаетъ съ рѣшеніемъ, даннымъ критическимъ народничествомъ.

Возвращаемся однако къ характеристикѣ восьмидесятыхъ годовъ. Не будемъ больше обращаться къ художественной литературѣ, которая могла бы насъ снабдить еще богатѣйшимъ матеріаломъ по характеристикѣ этой эпохи общественнаго мѣщанства; впрочемъ мы еще коснемся этого, говоря о Чеховѣ и М. Горькомъ. Опредѣляя же восьмидесятые года по существу, мы скажемъ, что эпоха общественнаго мѣщанства, какъ это уже было отмѣчено выше, стояла на трехъ китахъ—на теоріи малыхъ дѣлъ, на постепеновствѣ и на самоусовершенствованіи.

Здѣсь передъ нами убѣдительнѣйшій примѣръ того, какъ индивидуализмъ, доведенный до своихъ крайнихъ предѣловъ неизбѣжно впадаетъ въ мѣщанство. Казалось бы, что и теорія малыхъ дѣлъ и самосовершенствованіе — ярко индивидуалистическіе принципы; дѣйствительно, вѣдь теорія малыхъ дѣлъ есть не что иное, какъ утрированный принципъ блага *реальной* личности. Идеалы и убѣжденія неизбѣжно приводятъ къ теоретичности—утверждали восьмидесятники:—долой ихъ, и давайте „дѣло дѣлать", хотя бы маленькое, незамѣтное дѣло, по которымъ мы можемъ принести дѣйствительное благо нашему ближнему; „любовь къ ближнему", а не „любовь къ дальнему" должна всегда стоять впереди. Не трудно видѣть въ

этомъ почти буквальное повторенiе того, что въ свое время говорили и Писаревъ и Михайловскiй: мы знаемъ, что первый также отрицалъ общiе идеалы и убѣжденiя и проповѣдывалъ теорiю малыхъ дѣлъ и самосовершенствованiе, а второй усиленно настаивалъ на принципѣ блага реальной личности; но несмотря на все это, и Михайловскiй и Писаревъ были яркими индивидуалистами, а восьмидесятники были явными мѣщанами. Это показываетъ, что отъ Капитолiя до Тарпейской скалы, отъ индивидуализма къ мѣщанству всего одинъ шагъ. Ультра-индивидуалиста Писарева спасала отъ мѣщанства прежде всего широта его мiровоззрѣнiя, во главу угла котораго онъ не клалъ ни самосовершенствованiя, ни теорiи малыхъ дѣлъ. Писаревъ вѣрилъ во всесилiе интеллигенцiи, восьмидесятники вѣрили во всесилiе полицiи; поэтому Писаревъ проповѣдывалъ самосовершенствованiе и теорiю малыхъ дѣлъ какъ одинъ изъ путей достиженiя цѣли, а восьмидесятники, реабилитируя дѣйствительность, толклись со своимъ самосовершенствованiемъ на одномъ мѣстѣ. Самосовершенствованiе для самосовершенствованiя—это въ высокой степени ультра-индивидуалистическiй принципъ, вслѣдствiе своей узости ввергнувшiй восьмидесятниковъ въ самое безпросвѣтное мѣщанство, также какъ и теорiя малыхъ дѣлъ. Эта же проповѣдь самосовершенствованiя не привела къ мѣщанству ни Достоевскаго, ни Л. Толстого, такъ какъ безпредѣльная широта ихъ мiровоззрѣнiй не довела до Тарпейской скалы ихъ индивидуализмъ.

Итакъ, здѣсь надо различать: il y a fagots et fagots, есть самосовершенствованiе индивидуалистическое и есть самосовершенствованiе мѣщанское; то же можно повторить и про теорiю малыхъ дѣлъ, и про постепеновство. Крайность есть узость, а узость есть мѣщанство: это надо всегда помнить. Намъ не хотѣлось бы однако, чтобы насъ приняли за проповѣдниковъ златой середины, умѣренности и аккуратности: читатель имѣлъ достаточно случаевъ убѣдиться, что именно въ этой серединности, умѣренности и аккуратности мы видимъ центръ мѣщанства. Возьмемъ кстати эти умѣренность и аккуратность, чтобы выяснить вопросъ о границахъ ультраиндивидуализма и мѣщанства. Умѣренность и Аккуратность—это, какъ извѣстно, двѣ бобылки, проживающiя на задворкахъ добродѣтельскихъ селенiй и потихоньку водящiя знакомство съ Пороками, которымъ они разводятъ вѣчную канитель: „помаленьку-то покойнѣе, а потихоньку — вѣрнѣе“ (Салтыковъ; „Сказки“, VI, 31); однимъ словомъ, это такiя добродѣтели, съ которыми неизбѣжно придешь къ картофельной нравственности и къ морали рабовъ. Конечно,

отсюда не слѣдуетъ, что неаккуратность и неумѣренность не приведутъ насъ къ мѣщанству; русская „широкая натура“, это типичное отрицаніе картофельныхъ добродѣтелей, является въ то же время вполнѣ мѣщанскимъ явленіемъ, ибо широкій размахъ, широта этой натуры ограничены весьма узкими границами. Мы не предлагаемъ выбирать златой середины между умѣренностью и неумѣренностью (понятія эти мы прилагаемъ, конечно, къ области идеологій), а указываемъ, что оба эти пути вслѣдствіе своей узости приводятъ къ мѣщанству. Похвально быть аккуратнымъ — это извѣстно еще изъ прописей, еще похвальнѣе быть умѣреннымъ, но обѣ эти добродѣтели, поставленныя во главу угла, достойны только Молчалина. Короче говоря, *лишь только мы возведемъ умѣренность и аккуратность въ принципъ, какъ тѣмъ самымъ мы немедленно впадемъ въ мѣщанство.*

Буквально то же самое можно повторить о самосовершенствованіи, теоріи малыхъ дѣлъ и постепеновствѣ объ этихъ коренныхъ добродѣтеляхъ восьмидесятыхъ годовъ: всѣ онѣ живутъ на задворкахъ индивидуализма и въ тѣсной связи съ мѣщанствомъ. Конечно, отсюда вовсе не слѣдуетъ, что самосовершенствованіе — предразсудокъ, что надо создать „теорію великихъ дѣлъ“, что на мѣсто постепенности надо поставить теорію катастрофъ: оба эти пути ведутъ къ мѣщанству вслѣдствіе своей крайней узости. *Восьмидесятые года возвели самосовершенствованіе, теорію малыхъ дѣлъ и постепеновство въ принципъ, положили ихъ во главу угла, и тѣмъ самымъ впали въ безпросвѣтное мѣщанство.* Въ этомъ была ихъ ошибка, въ этомъ было ихъ несчастіе. Конечно, необходимо самосовершенствоваться, но не менѣе необходимо не класть такое самосовершенствованіе въ основу всей системы взглядовъ; надо, конечно, дѣлать и „малыя дѣла“, но узко и плоско возводить это въ теорію: постепенность развитія заслуживаетъ полнѣйшаго вниманія, но возведя его въ норму практической дѣятельности, мы тѣмъ самымъ добровольно связываемъ себѣ руки. Дѣлайте „малыя дѣла“, а значитъ не берите взятокъ, исполняйте честно и добросовѣстно свою чиновничью службу, но не утверждайте, что въ этомъ — панацея отъ всѣхъ общественныхъ золъ, не ограничивайте этимъ все свое міровоззрѣніе, — такъ можно было сказать мѣщанамъ восьмидесятникамъ и повторить то же самое о самосовершенствованіи и постепеновствѣ. Самосовершенствованія требовали величайшіе индивидуалисты — Достоевскій и Л. Толстой, за постепенность ратовалъ Герценъ — но онъ не былъ постепеновцемъ. „Я нисколько не боюсь слова *посте-*

пенность,—писалъ Герценъ Бакунину (въ 1869 г.),—постепенность, такъ (же) какъ непрерывность, неотъемлемы всякому процессу разумѣнія"... Слова Герцена неоспоримы, а извращеніе ихъ мелкимъ нѣкоснимательнымъ либерализмомъ восьмидесятниковъ показываетъ только убогую узость мысли этихъ представителей эпохи общественнаго мѣщанства. Наконецъ, „малымъ дѣламъ" симпатизировалъ не кто иной, какъ Писаревъ, ихъ не оспаривалъ никто и никогда: мѣщанство заключается только въ возведеніи ихъ въ теорію. Не воруйте носовыхъ платковъ изъ кармановъ — это истина почтенная и всѣми признаваемая; зачѣмъ же провозглашать ее съ барабаннымъ боемъ и утверждать, что вся мораль покоится на этой неколебимой основѣ? Въ этомъ-то и заключается мѣщанство.

Таковы были основныя воззрѣнія (обидно профанировать слово „міровоззрѣніе") этой печальной памяти эпохи восьмидесятыхъ годовъ, этой эпохи общественнаго мѣщанства, этой позорной страницы изъ исторіи русскаго „культурнаго" общества... Не хочется останавливаться на этомъ подробнѣе, хотя и не безъинтересно было бы углубиться въ темныя дебри журналистики восьмидесятыхъ годовъ и указать читателю на разные Perlen und Diamanten... Впрочемъ, мы указали уже на существеннѣйшее и можемъ проститься съ этой грустной эпохой, затронувъ предварительно еще два пункта, особенно характеризующіе настроенія восьмидесятыхъ годовъ. Мы говоримъ про эстетизмъ и про толстовство.

Извѣстно, что Марксъ не былъ „марксистомъ", Писаревъ не былъ „писаревцемъ", Лавровъ не былъ „лавристомъ"; точно также и Л. Толстой не былъ „толстовцемъ", а если и былъ, то лишь въ томъ каламбурномъ смыслѣ, въ какомъ Вольтеръ былъ „вольтерьянцемъ"... Этотъ великій мятущійся духъ, про котораго дѣйствительно можно сказать, что болѣе полувѣка велъ онъ борьбу самъ съ собою, десница съ шуйцей, индивидуализмъ съ анти-индивидуализмомъ,—этотъ великій духъ никогда не приближался къ мѣщанству; между тѣмъ толстовство—все въ мѣщанствѣ, имъ начинается, имъ и кончается. Толстой былъ всегда безконечно широкъ и никогда не застывалъ на разъ найденной истинѣ, не удовлетворялся ею: правда, въ самомъ началѣ восьмидесятыхъ годовъ ему показалось, что онъ нашелъ абсолютную, безусловную истину, новое откровеніе: тогда онъ сталъ пророчески вѣщать, ему стало все ясно, все понятно... Этого было достаточно, чтобы такъ называемое „толстовство" пустило глубокіе корни и распустилось махровымъ цвѣтомъ.

Зерно пало на плодородную мѣщанскую почву восьмидесятыхъ годовъ и дало плодъ сторицею, тѣмъ болѣе, что между принципами „толстовства“ и отмѣченными выше основными положеніями восьмидесятыхъ годовъ существовала тѣсная связь и трогательное единодушіе. Самосовершенствованіе, постепеновство, малыя дѣла—все это толстовство нашло уже готовымъ въ окружавшей его атмосферѣ; къ этому не трудно уже было прибавить и всѣ прочіе пункты откровенія Толстого: непротивленіе злу, приматъ морали и т. п. Особенно пышно расцвѣлъ якобы индивидуалистическій принципъ внутренней свободы... Мы знакомы съ этимъ принципомъ: еще Пьеръ Безухій очень веселился при мысли, что французы держатъ его въ плѣну: „поймали меня, заперли меня. Въ плѣну держатъ меня. Кого меня? Меня? Меня—мою безсмертную душу! Ха-ха-ха!.. Ха-ха-ха!“... Русское общество восьмидесятыхъ годовъ попробовало такъ же отнестись къ вопросу о свободѣ: толстовство заявило, что впереди всего стоитъ внутренняя свобода, свобода духа, что индивидуальной духовной свободѣ не страшны ни цѣпи, ни стѣны; въ восьмидесятые года думать такъ было особенно утѣшительно... Но этотъ ультра-индивидуализмъ впадаетъ въ сугубое мѣщанство, такъ какъ съуживаетъ безмѣрно идею человѣческой личности и считаетъ, что неотъемлемыя права личности вполнѣ достаточны, и что права человѣка (т.-е. внѣшняя свобода)—излишняя роскошь. Условное различіе между реальной личностью и абстрактнымъ человѣкомъ необходимо съ точки зрѣнія методологической, но не надо забывать, что и *личность* и *человѣкъ* — это только двѣ половины единой и цѣльной *человѣческой личности*; удовлетворяться одной изъ этихъ половинъ — безразлично какой: „человѣкомъ“ ли, какъ дѣлали либеральные доктринеры, „личностью“ ли, какъ дѣлали толстовцы— значитъ преднамѣренно съуживать человѣческую личность и изъ ультра-индивидуализма впадать въ мѣщанство. Только гармоничное соединеніе внѣшней свободы абстрактнаго человѣка и внутренней свободы реальной личности достойно широкаго и глубокаго индивидуализма, не мирящагося съ компромиссами и палліативами и требующаго простора *жизни во всю*...

Этическіе запросы всегда стояли впереди всего для Толстого, но они обратились въ безплодное и сухое морализированіе въ толстовствѣ. „Какъ мнѣ жить свято?“—это мучительный и болѣзненный вопросъ каждаго изъ кающихся дворянъ всю жизнь преслѣдовалъ великаго писателя земли русской; однажды ему показалось, что онъ нашелъ рѣшеніе вопроса, и изъ этого рѣшенія толстов-

ство сдѣлало себѣ фетиша. Каждое слово, исходившее изъ Ясной Поляны, было словомъ закона, непререкаемаго и безапелляціоннаго; если эти „слова" противорѣчили другъ другу, то нужно было только замѣнить въ свое время одно „слово" другимъ. Сегодня Толстой изрекалъ, что главная задача женщины—дѣторожденіе, завтра онъ проповѣдовалъ всеобщую дѣвственность; сегодня онъ осуждалъ денежную помощь, завтра онъ обращался съ воззваніемъ о помощи деньгами голодающимъ — и въ Толстомъ все это было глубоко искренно, глубоко непосредственно. Толстовство благоговѣйно воспринимало то, что magister dixit, и возводило въ принципъ каждое слово великаго писателя; то, что было индивидуализмомъ въ Толстомъ, стало мѣщанствомъ въ толстовствѣ. Опрощеніе, теорія непротивленія злу были не индивидуалистическими, но индивидуальными чертами Толстого: насильственно привитыя и взрощенныя въ атмосферѣ восьмидесятыхъ годовъ, они закостенѣли въ мертвыхъ, узкихъ, плоскихъ, мѣщанскихъ формахъ толстовства.

Мѣщанство, мѣщанство и мѣщанство—таковъ тусклый обликъ восьмидесятыхъ годовъ. Прощаясь съ ними, мы остановимся еще на одной сравнительно свѣтлой чертѣ этой эпохи, хотя и эта черта вмѣстѣ съ ложкой меда внесла также большую бочку дегтя. Эта ложка меда—возрожденіе эстетики, эта бочка дегтя—вырожденіе эстетики въ эстетизмъ.

Эстетику гнали въ шестидесятыхъ годахъ, къ ней были равнодушны въ семидесятыхъ. Правда, семидесятники поняли, что „разрушеніе эстетики"—печальное и безнадежное предпріятіе антииндивидуалистическаго характера, намѣренно (и даже злонамѣренно) съуживающее личность и воздвигающее преграду между ней и человѣкомъ; семидесятники поняли неизбѣжность и даже желательность эстетическихъ эмоцій: „развѣ нельзя служить истинѣ и справедливости и въ то же время любоваться красотой звѣздъ и цвѣтовъ?"...— однимъ изъ первыхъ семидесятниковъ заявилъ Михайловскій (Собр. соч., VI, 616). Это былъ значительный шагъ впередъ, но дальше семидесятники не пошли: расчистивъ передъ эстетикой широкую дорогу, они сейчасъ же возстали противъ глубины ея содержанія: мы уже знаемъ, что широта и боязнь глубины характеризуютъ собою эту эпоху. Признавъ законность эстетики, семидесятники въ то же время повели жестокую борьбу съ фантомомъ „чистаго искусства", или „искусства для искусства", считая его признакомъ эксцентрическаго періода, симптомомъ подавленія личности. „Искусство для человѣка!" также какъ истина для человѣка, справедли-

вость для человѣка—вотъ девизъ семидесятыхъ годовъ, несомнѣнно заслуживающій всяческаго признанія; но отстаивая его, семидесятники, съ Михайловскимъ во главѣ, впали въ ту же самую ошибку, которую мы отмѣтили у нихъ въ отношеніи науки. Возставая противъ узкой специализаціи, они не видѣли возможности примирять широту личности съ ея глубиной и жертвовали послѣдней для вящшаго развитія первой. Но по отношенію къ эстетикѣ они впали еще въ другую, гораздо болѣе грубую ошибку: они не съумѣли разграничить своихъ требованій *къ самимъ дѣятелямъ* искусства и *къ области ихъ творчества*, къ художникамъ и къ искусству; они не поняли, что только по отношенію къ первымъ девизъ „искусство для искусства" заслуживаетъ порицанія. Если кто бы то ни было посвящаетъ *всю* свою жизнь искусству или наукѣ — будь онъ Бетховенъ, Кантъ, Платонъ, все равно,—то какъ бы ни „глубоко" онъ жилъ, до какихъ бы глубинъ творчества ни дошелъ, онъ узокъ, онъ не „весь человѣкъ", онъ только специалистъ, узостью своей приближающійся къ мѣщанству. „Искусство для искусства" по отношенію къ самому человѣку заслуживаетъ несомнѣннаго осужденія, и *въ этомъ смыслѣ* мы солидарны съ семидесятниками: да, искусство для искусства, наука для науки *въ этомъ смыслѣ* недостойны широкой человѣческой личности, въ этомъ смыслѣ они вполнѣ анти-индивидуалистичны.

Но семидесятники стали на совершенно ложную почву, осуждая искусство для искусства по отношенію къ области творчества. Надъ содержаніемъ искусства властенъ только художникъ, и въ этомъ случаѣ отрицаніе чистаго искусства есть подавленіе личности и сугубый анти-индивидуализмъ. Семидесятники требовали тенденціознаго искусства; девизъ „искусство для человѣка" значилъ для нихъ искусство, трактующее исключительно или главнымъ образомъ о человѣкѣ, его горестяхъ, печаляхъ, страданіяхъ и радостяхъ; отсюда ихъ безразличное отношеніе къ музыкѣ, отрицательное отношеніе къ пейзажу и положительное отношеніе къ жанру (вспомнимъ, что именно къ семидесятымъ годамъ относится апогей вліянія и славы передвижниковъ). Чистое, не тенденціозное искусство невозможно, часто заявлялъ Михайловскій (напр., I, 121, 135 и др.), но онъ никогда не пробовалъ показать, какая тенденція можетъ заключаться, напримѣръ, въ симфоніи; подъ „чистымъ искусствомъ" онъ понималъ *объективное* искусство (напр., I, 122—3; III, 646; V, 536 и др.), и въ этомъ его сугубая ошибка, такъ какъ чистое искусство, наоборотъ, въ высокой степени субъективно, и чѣмъ

„чище", тѣмъ субъективнѣе. Понимать искусство на манеръ семидесятниковъ, значитъ впадать въ совершеннѣйшую плоскость и не сознавать полной независимости эстетическихъ эмоцій отъ какихъ бы то ни было дисциплинъ; конечно, говоря о независимости, мы не отрицаемъ возможности связи. Мы принимаемъ формулу „искусство для человѣка" и по отношенію къ области творчества, и по отношенію къ дѣятелямъ творчества, но понимаемъ ее гораздо шире и глубже. Да, „искусство для человѣка" — это долженъ помнить каждый дѣятель искусства; это значитъ, что онъ долженъ быть человѣкомъ, а не только рабомъ искусства; это значитъ, что онъ долженъ быть не только глубокъ (спеціализація), но и широкъ (энциклопедичность); что та область, которой онъ себя посвятилъ, не должна поглощать его всего; что онъ прежде всего живая человѣческая личность, а уже потомъ художникъ; что въ своей области онъ долженъ работать главнымъ образомъ, но не исключительно; что, наконецъ, суббота для человѣка, а не человѣкъ для субботы. Но въ своей области онъ долженъ быть полнымъ хозяиномъ, и если онъ истинный художникъ, то никогда онъ не унизится до тенденціознаго искусства; чистое искусство только одно возможно и желательно, и такое чистое искусство будетъ именно „искусствомъ для человѣка", искусствомъ на потребу человѣку, ибо только такое искусство будетъ воплощеніемъ красоты.

Красота — этого слова не понимали и не хотѣли понимать въ шестидесятыхъ и въ семидесятыхъ годахъ; но все-таки мы видѣли, что семидесятники сдѣлали одинъ шагъ впередъ: трудъ есть или долженъ быть наслажденіемъ, говорилъ вслѣдъ за Чернышевскимъ Писаревъ (Сочин., V, 204); „развѣ нельзя служить истинѣ и справедливости и въ то же время любоваться красотой звѣздъ и цвѣтовъ?..." отвѣтилъ Михайловскій (Сочин., VI, 616), и разумѣется онъ былъ правъ. Но почему же въ такомъ случаѣ нельзя любоваться красотой произведеній „чистаго" искусства — красотой переливовъ тоновъ картины, красотой переливовъ звуковъ симфонической поэмы, изображающихъ ту же звѣздную ночь? Въ настоящее время все это труизмы, но четверть вѣка тому назадъ труизмы эти считались величайшей ересью; семидесятники не видѣли, что эстетика занимаетъ равноправное мѣсто рядомъ съ этикой и логикой, что не только истина и справедливость, но и красота составляютъ все содержаніе жизни реальной личности. Правда-истина, правда-справедливость, правда-красота — вотъ тріединая правда, въ по-

строенія которой заключается высшая цѣль всякаго міровоззрѣнія; правды-красоты не было въ міровоззрѣніи семидесятыхъ годовъ.

Эстетика возродилась въ восьмидесятыхъ годахъ. Безспорно, реакціонная почва была чрезвычайно благопріятна для роста теоріи чистаго искусства, но это нисколько не понижаетъ цѣнности такого искусства вообще. Движеніе въ сторону эстетики несомнѣнно должно было произойти рано или поздно, и если общій духъ эпохи способствовалъ усиленію интереса къ искусству, то зато онъ же привелъ возрожденное теченіе къ крайности исключительнаго эстетизма. Дѣйствительно, съ одной стороны, восьмидесятые годы дали намъ такого изумительнаго художника-импрессіониста, какъ Чеховъ, а съ другой стороны они привели къ уродливымъ проявленіямъ такъ называемаго „декадентства". (Наше отношеніе къ декадентству выяснится нѣсколько ниже). О Чеховѣ рѣчь впереди, а теперь мы скажемъ только о томъ исключительномъ эстетизмѣ, въ который выродилась эстетика въ восьмидесятыхъ годахъ. Восьмидесятники перевернули формулу предыдущаго десятилѣтія, и по свойственному себѣ мѣщанству снова впали въ крайность и въ узость. „Искусство для человѣка!"—таковъ былъ девизъ семидесятыхъ годовъ. примѣняемый въ узкомъ смыслѣ и къ самому художнику и къ области его творчества: мы показали. что первое вполнѣ законно, а второе вполнѣ невѣрно. „Искусство для искусства"—восклицали восьмидесятники, примѣняя это положеніе и къ области художественнаго творчества и къ дѣятелямъ его: не трудно видѣть, что и въ этомъ случаѣ первое неоспоримо, а второе глубоко ложно. Дѣйствительно. что въ области художественнаго творчества можно и должно руководиться только принципомъ искусства для искусства, чистаго искусства — это мы уже отмѣтили выше: примѣнять же требованіе искусства для искусства къ самому человѣку—это значитъ безконечно съуживать человѣческую личность. Только въ искусствѣ смыслъ и цѣль жизни — гласитъ иными словами это требованіе: человѣкъ всецѣло долженъ уйти въ искусство. которое одно поднимаетъ на недосягаемую высоту отъ мелочей будничной жизни; только уйдя въ искусство и въ самого себя человѣкъ будетъ жить истинной, широкой и глубокой жизнью, in Lebensfluten, in Thatensturm... Вотъ та теорія исключительнаго эстетизма, въ которую выродилась въ восьмидесятыхъ годахъ возродившаяся эстетика; на этомъ примѣрѣ мы увидимъ еще и еще разъ, какъ ультра-индивидуализмъ впадаетъ въ узкое и тусклое мѣщанство. Въ самомъ дѣлѣ. трудно прійти къ большей узости взгляда на жизнь, какъ на сферу проявленія искус-

ства, и на человѣка, какъ на орудіе этого проявленія: ограничить всю жизнь рамками эстетизма, это значитъ атрофировать въ себѣ все остальное, человѣческое; это значитъ провозгласить девизъ „человѣкъ для искусства", девизъ не только анти-индивидуалистическій, но и сугубо мѣщанскій. Семидесятники съуживали область творчества, но требовали широты художника какъ человѣка, а потому были далеки отъ мѣщанства; восьмидесятники расширили область творчества, но впали въ безпросвѣтную узость эстетизма, ставя искусство во главу угла человѣческой жизни: это вѣчная ихъ ошибка, главная причина всего ихъ мѣщанства. Они не видѣли, что истина лежитъ посерединѣ между ними и семидесятниками: это стало ясно только поколѣнію начала XX вѣка. Мы принимаемъ оба эти девиза: да, „искусство для искусства", чистое искусство должно имѣть мѣсто въ сферѣ художественнаго творчества; да, „искусство для человѣка"—несомнѣнная истина въ примѣненіи къ дѣятелямъ искусства. Но мы однако отрицаемъ какъ тенденціозное искусство семидесятниковъ, такъ и чистый эстетизмъ восьмидесятыхъ годовъ, ибо первое является анти-индивидуалистичнымъ, а второй—въ высокой степени мѣщанскимъ. Что же касается указаннаго нами рѣшенія, то мы встрѣчались съ нимъ еще у Пушкина (см. т. I, гл. IV) и здѣсь только развили то, что сказалъ величайшій русскій поэтъ еще въ „Скупомъ Рыцарѣ" и „Моцартѣ и Сальери".

Поистинѣ восьмидесятые годы имѣли privilegium odiosum накладывать на все окружающее печать самаго тусклаго мѣщанства. Великая эволюціонная идея непрерывности и постепенности развитія обратилась у нихъ въ плоское постепеновство, сопровождаемое вѣчнымъ refrain'омъ на мотивъ: „лбомъ стѣны не прошибешь и плетью обуха не перешибешь"; неизбѣжность „малыхъ дѣлъ" въ жизни обратилась у нихъ въ теорію житейскаго благоразумія; самосовершенствованіе опошлилось до самоублаженія... Наконецъ и возрождившаяся эстетика выродилась подъ ихъ ферулой въ узкій эстетизмъ мѣщанскаго пошиба...

На этомъ темномъ, безпросвѣтномъ фонѣ мѣщанства загорались иногда яркія искорки, показывавшія, что скоро „заря взойдетъ и тьму разсѣетъ". Послѣдніе могикане семидесятыхъ годовъ— Гл. Успенскій, Салтыковъ, Михайловскій—все время боролись съ общественнымъ мѣщанствомъ; на горизонтѣ заблестѣлъ изумительный талантъ Чехова; въ широкой публикѣ мало-по-малу нарождался интересъ къ общественно-экономическимъ наукамъ. Чувствовалось, что скоро настанетъ время посрамленія чиновничьихъ идеаловъ, мѣщан-

ской морали и картофельныхъ добродѣтелей; и дѣйствительно, скоро въ мертвое болото общественнаго мѣщанства пробилась первая живая струя новой идеологіи—марксизма девяностыхъ годовъ.

Прощаясь съ этой печальной эпохой общественнаго мѣщанства, мы не помянемъ ее добромъ. Часто можно слышать, что мертвенное міровоззрѣніе восьмидесятниковъ не ихъ вина, а ихъ бѣда, что они явились фатальнымъ слѣдствіемъ вновь воскресшаго гнета николаевской системы, что они все тѣ же „лишніе люди", которыхъ въ свое время породила эпоха оффиціальнаго мѣщанства. Въ этихъ общихъ мѣстахъ очень мало истины и очень много некритическаго смѣшенія понятій. Конечно, „лишніе люди" были всегда, были они и въ восьмидесятыхъ годахъ, и не всякій лишній человѣкъ дѣйствительно является таковымъ въ установленномъ за этимъ терминомъ смыслѣ. Кромѣ того, всякіе вѣдь бывали „лишніе люди", начиная съ Чулкатурина и кончая Рудинымъ и Бельтовымъ, въ которыхъ мы имѣемъ постепенную градацію отъ мѣщанства къ индивидуализму; лишними людьми называла себя всякая мразь изъ породы чистѣйшихъ мѣщанъ, а иногда и чистѣйшихъ мерзавцевъ (въ родѣ, напримѣръ щедринской „талантливой натуры"—Горехвастова). Въ своемъ мѣстѣ мы указывали, что истинные лишніе люди были „лучшіе люди" своего времени, люди не приспособившіеся къ мѣщанству и неспособные примириться съ идеалами разныхъ Штольцевъ и дядюшекъ-Адуевыхъ. Какіе же послѣ этого восьмидесятники — лишніе люди? Называть любого восьмидесятника лишнимъ человѣкомъ, значитъ оскорблять память Лаврецкаго, Рудина, Бельтова и многихъ дѣйствительно существовавшихъ лишнихъ людей, имена же ихъ Ты, Господи, вѣси. Лишнихъ людей и восьмидесятниковъ роднитъ только одно: и тѣ и другіе были въ высокой степени слабые люди; но это слишкомъ общій признакъ, по которому, пожалуй, и Пушкина пришлось бы счесть лишнимъ человѣкомъ и предтечей восьмидесятниковъ; главные же признаки совершенно не совпадаютъ. Лишніе люди таили въ себѣ глубокое противорѣчіе; каждый изъ нихъ могъ бы сказать про себя знаменитое фаустовское:

Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust;

внутреннюю трагедію каждаго изъ нихъ составляла борьба мѣщанства съ индивидуализмомъ и романтизма съ реализмомъ. Восьмидесятники отнюдь не таили in seiner Brust такого противорѣчія; они дошли до вершинъ ультра-индивидуализма, откуда незамѣтно для себя спустились въ болота мѣщанства и основательно погрязли въ нихъ

„безъ борьбы, безъ думы роковой"; мы старались показать, что это были чистокровнѣйшіе мѣщане, а если это такъ, то титулъ „лишнихъ людей" для нихъ слишкомъ почетенъ, а для памяти лишнихъ людей—слишкомъ оскорбителенъ. Очень ужъ непривлекательный мѣщанскій типъ представляетъ собою восьмидесятникъ... „Вотъ нонѣшнее поколѣніе!... — слышимъ мы слова одного изъ героевъ Гл. Успенскаго: — можетъ ли быть онъ гнѣвенъ, или можетъ ли быть онъ добръ? Нѣту! Плюнь ему въ рожу — у него рука не осмѣлится на оплеуху! Попадѣйся на него — не выручитъ, будетъ спать покойно, хоть бы ты у него стоналъ всю ночь подъ окномъ. Не гнѣвенъ и не любовенъ!"... Въ этомъ, конечно, преувеличеніе, но въ то же время и много истины: этотъ портретъ похожъ на восьмидесятника; похожъ ли онъ однако на лишняго человѣка? Восьмидесятникъ ни горячъ, ни холоденъ, а только теплъ; лишній человѣкъ постоянно или горячъ, или холоденъ, но чаще всего далекъ отъ серединности. „...Сердце твое неправильное—продолжаетъ Гл. Успенскій,—направленіе-то въ немъ заячье! Оно говоритъ «жалѣй!», а ты боишься, оно говоритъ «не стерпи, возопи!», а ты опять боишься... Вотъ какъ я думаю. Отвыкли сердца слушаться, думаю, что квартальный лучше укажетъ «какъ надо». И идетъ по землѣ не жизнь, а такъ, гнилье грибное... Умѣютъ только бояться! Образованіе великолѣпное, а хвостикъ заячій!..." Все это не приложимо ни къ Рудину, проведшему всю жизнь въ борьбѣ и погибшему на баррикадахъ, ни къ Бельтову, ни къ Лаврецкому, ни къ болѣе мелкимъ представителямъ лишнихъ людей: но зато отъ слова до слова все это примѣнимо къ восьмидесятникамъ, этимъ представителямъ грибного гнилья, разучившимся слушаться сердца и въ отвѣтъ на его приказаніе „не стерпи, возопи!" умѣвшимъ только поджимать свой заячій хвостикъ... Нѣтъ, не будемъ оскорблять лишнихъ людей сравненіемъ ихъ съ восьмидесятниками, а если ужъ искать для послѣднихъ наиболѣе подходящаго имени, то ихъ можно назвать *промежуточными людьми*. Да, это были ни горячіе, ни холодные промежуточные люди, промежуточные во всѣхъ отношеніяхъ: и сама эпоха восьмидесятыхъ годовъ была промежуточной, никчемной эпохой, и идеалы были промежуточные. Бываютъ такія промежуточныя эпохи идейнаго междуцарствія, о которыхъ только и можно сказать, что вотъ-де передъ этой эпохой было то-то, а послѣ нея то-то; сама же она является какимъ-то пустымъ мѣстомъ, дырой въ области разумѣнія, промежуткомъ. Конечно, и такой промежуточный періодъ исторически необходимъ, но это плохое утѣше-

ніе для тѣхъ, кто имѣлъ несчастіе выйти на историческую сцену именно около этого времени. Такой промежуточной эпохой были восьмидесятые годы: передъ ними было народничество, за ними стоялъ марксизмъ, сами же они представляли идеологическую дыру, которую восьмидесятники тщетно старались заштопать теоріями постепеновства, малыхъ дѣлъ, самосовершенствованія, толстовства, эстетизма и иными подобными. Изъ ничего выйдетъ ничего, говорилъ король Лиръ; изъ эпохи общественнаго мѣщанства могла только выйти тусклая и жалкая мѣщанская идеологія, это совершеннѣйшее ничто, составляющее позорную страницу въ исторіи русскаго „культурнаго" общества.

Чѣмъ и какъ кончились восьмидесятые годы — это мы еще увидимъ; на смѣну мѣщанской идеологіи пришла новая и смѣлая идеологія девяностыхъ годовъ. На рубежѣ между ними стоитъ кошмарный, страшный 1891—92 г., голодный годъ, пробудившій все общество какъ бы ударомъ грома отъ дремотнаго полубездѣйствія теоріи малыхъ дѣлъ. Прежде, когда „малыя дѣла" оканчивались плачевной неудачей — а это сплошь да рядомъ бывало въ восьмидесятыхъ годахъ — общество не тужило и съ такимъ же успѣхомъ принималось за новыя малыя дѣла. Одинъ изъ тысячи примѣровъ: восьмидесятники усиленно восхищались школами грамотности, какъ малымъ дѣломъ, которое по результатамъ можетъ замѣнить хожденія въ народъ семидесятниковъ; однако вскорѣ, вслѣдствіе закона 4 мая 1891 г., школы грамотности выродились въ церковно-приходскія школы. Это, конечно, было печально, но не наносило особаго удара теоріи малыхъ дѣлъ: можно было съ тѣмъ же успѣхомъ приняться за новыя малыя дѣла. Совершенно не то принесъ съ собой ужасный 1891—92 г. Конечно, не русское общество было виновато въ неурожаѣ, но оно было виновато въ томъ, что цѣлыя десять лѣтъ оно бездѣйствовало, не боролось за измѣненіе тѣхъ коренныхъ условій, отъ которыхъ зависитъ голоданіе милліоновъ людей; русское общество было виновно въ томъ, что оно трусливо открещивалось отъ всякаго широкаго и обобщающаго міровоззрѣнія, отъ всякаго быстраго и энергичнаго дѣйствія, боязливо прячась за фразу: „помаленьку-то покойнѣе, а потихоньку — вѣрнѣе". Голодный 1891—92 годъ со страшной очевидностью показалъ, что не всегда это бываетъ такъ, что малыя дѣла могутъ привести къ большому бѣдствію; съ этого года начинается постепенное пробужденіе русской интеллигенціи отъ позорнаго усыпленія эпохи общественнаго мѣщанства.

ГЛАВА VI.

Девяностые годы.

Девяностые годы — эпоха второго великаго раскола русской интеллигенціи, раздѣленіе ея на два враждебныхъ лагеря, два вражескихъ стана; „большая дорога" исторіи русской интеллигенціи снова раздваивается, какъ это уже было однажды въ сороковыхъ годахъ; по одному изъ этихъ развѣтвленій продолжаетъ идти народничество, по другому побѣдоносно шествуетъ марксизмъ...

Это раздвоеніе имѣетъ корни еще въ эпохѣ семидесятыхъ годовъ, къ которой намъ и приходится вернуться. Мы отмѣтили (см. выше, гл. II) двѣ группы русской интеллигенціи той эпохи, бакунистовъ и лавристовъ; теперь интересно будетъ отмѣтить, что уже въ то время, согласно воспоминаніямъ дѣятелей той эпохи, группы эти носили наименованіе народниковъ и марксистовъ, и, конечно, вполнѣ основательно: лавристы были дѣйствительно первыми русскими марксистами. Когда въ началѣ восьмидесятыхъ годовъ впервые образовалась русская соціалъ-демократическая партія (группа „Освобожденіе Труда"), то въ первомъ литературномъ произведеніи этой группы, въ брошюрѣ „Соціализмъ и политическая борьба", авторъ ея (Плехановъ) категорически призналъ, что въ семидесятыхъ годахъ лавристы „склонялись къ нѣмецкой соціалъ-демократіи", стояли „почти цѣликомъ на точкѣ зрѣнія соціалъ-демократіи" (впослѣдствіи Плехановъ безъ достаточнаго, какъ намъ кажется, основанія измѣнилъ свой взглядъ на значеніе лавризма). Лавристы первые отказались отъ бунтарской агитаціи въ народѣ; къ концу семидесятыхъ годовъ, послѣ выяснившейся неудачи хожденія въ народъ, они первые обратили главное вниманіе на пропаганду въ промышленныхъ центрахъ и сами характеризовали свою программу

терминомъ „рабочій соціализмъ“; по признанію позднѣйшихъ русскихъ соціалъ-демократовъ „лавризмъ популяризовалъ въ средѣ русскихъ революціонеровъ марксистскіе термины, онъ..... заставлялъ русскихъ соціалистовъ интересоваться дѣятельностью нѣмецкой соціалъ-демократіи“ и т. д. Конечно, такое типично эклектическое ученіе, какъ лавризмъ, не могло понять и принять цѣликомъ стройную соціологическую концепцію Маркса; но потому-то лавризмъ и является не чистымъ марксизмомъ, а только первымъ русскимъ предшественникомъ его.

Что касается революціоннаго народничества семидесятыхъ годовъ, то мы уже знакомы съ его исторіей въ первой половинѣ этой эпохи (см. т. II, гл. II); теперь мы закончимъ наше знакомство съ этой исторіей и увидимъ, что на развалинахъ революціоннаго народничества въ восьмидесятыхъ годахъ снова расцвѣлъ марксизмъ. Вторая половина семидесятыхъ годовъ характеризуется блестящей побѣдой народовольчества и надъ марксизмомъ лавристовъ и надъ народничествомъ „троглодитовъ“; народовольчество опиралось на народничество критическое, на „русскій соціализмъ“. Распаденіе „Земли и Воли“ (15 авг. 1879 г.) совершилось, какъ мы знаемъ, на почвѣ раздѣленія „соціализма“ и „политики“; народники-троглодиты, обособившіеся въ группу „Черный Передѣлъ“, желали оставаться на почвѣ незапятнаннаго политикой соціализма; партія „Народной Воли“ имѣла своимъ девизомъ — къ соціальному черезъ политическое. Народовольцы стояли на фундаментѣ критическаго народничества, чернопередѣльцы—на почвѣ бакунизма уже отжившаго свое время; одно это уже достаточно объясняетъ, почему чернопередѣльцы, несмотря на крупныя имена и силы (Плехановъ, Аксельродъ, Засуличъ, Стефановичъ), не имѣли почти никакого вліянія, въ то время какъ народовольцы, со своимъ оружіемъ политической борьбы, стали во главѣ всей русской интеллигенціи и были въ состояніи дать правительству жестокую битву, закончившуюся 1 марта 1881 г. Казалось, что достигнута полная побѣда; даже осторожный и пессимистичный Михайловскій немедленно вслѣдъ за событіемъ 1-го марта предполагалъ, что настаетъ моментъ побѣды русской интеллигенціи надъ системой оффиціальнаго мѣщанства; такъ казалось... Оказалось же нѣчто діаметрально противоположное: оказалось, что именно съ этого времени начался новый расцвѣтъ вторичной эпохи оффиціальнаго мѣщанства, продолжавшейся до конца XIX-го вѣка. „Народная Воля“ была разгромлена, сначала въ 1881-мъ и окончательно въ 1883-мъ году; дальнѣйшія попытки.

изъ которыхъ самая замѣчательная Германа Лопатина, воскресить революціонное движеніе въ обществѣ были обречены на фатальную неудачу. Подтверждалось глубоко вѣрное замѣчаніе Желябова, что революціонная интеллигенція эпохи конца семидесятыхъ годовъ жила на капиталъ: теперь капиталъ былъ прожитъ и въ результатѣ было банкротство: начиналась эпоха восьмидесятыхъ годовъ, — эпоха общественнаго мѣщанства, вполнѣ гармонировавшаго съ мѣщанствомъ оффиціальнымъ. Волны революціоннаго движенія безсильно замерли въ этомъ болотѣ мѣщанства всего русскаго „культурнаго" общества.

Въ эту эпоху на первый планъ выступили чернопередѣльцы, которые, начиная съ 1879 г. все болѣе и болѣе склонялись къ мысли о неизбѣжности „политики" въ соціализмѣ, но въ то же время не считали терроръ подходящимъ оружіемъ политической борьбы; мало-по-малу, незамѣтными, но вѣрными шагами чернопередѣльцы приближались къ синтезу политики и соціализма въ классовой борьбѣ, выставляемой впередъ марксизмомъ; практическая сторона ихъ программы была направлена на созданіе и организацію „боевой народной партіи", въ роли которой должны были выступить и пролетаріатъ и крестьянство. Когда чернопередѣльцы вплотную подошли къ марксизму, то крестьянство было ими скинуто со счетовъ и всѣ свои упованія они возложили на пролетаріатъ. Уже лавристы доказали возможность плодотворной по результатамъ пропаганды въ промышленныхъ центрахъ; уже къ концу 1878 г. организовался „Сѣверный Союзъ Русскихъ Рабочихъ", выставившій широкую политическую и экономическую программу: чернопередѣльцы имѣли такимъ образомъ подъ собою твердую почву, съ которой могли перебросить мостъ къ марксизму. Этому способствовала вынужденная эмиграція главарей „Чернаго Передѣла" за границу, гдѣ они окунулись съ головой въ европейскую мысль „научнаго соціализма"; они положили такимъ образомъ начало новому русскому „западничеству" конца XIX-го вѣка, въ то время какъ роль славянофильства была отведена критическому народничеству (см. предисловіе Плеханова къ брошюрѣ „Соціализмъ и политическая борьба"). Въ годъ окончательнаго разгрома народовольства окончательно сформировалась первая русская соціалъ-демократическая группа „Освобожденіе Труда" (1883 г.). Начался долгій періодъ незамѣтной, подпольной разъѣдающей работы, организаціи силъ и накопленія революціоннаго капитала.

Такъ пришелъ въ русскую жизнь марксизмъ, съ тѣхъ поръ въ продолженіе четверти вѣка идущій рядомъ съ „русскимъ соціа-

лизмомъ". Дѣлая такое сопоставленіе, мы должны пояснить наше отношеніе къ этимъ двумъ теченіямъ расколовшейся русской общественной мысли. Мы уже указывали (т. II, гл. I), что соціологія, какъ наука о законахъ общественнаго развитія, едина и нераздѣльна; не можетъ быть русской или нѣмецкой соціологіи, также какъ русской или нѣмецкой ариѳметики. Карлъ Марксъ впервые открылъ и формулировалъ рядъ законовъ общественнаго развитія, не принять которые такъ же невозможно, какъ „не вѣрить въ географію", а если и возможно, то съ одинаковымъ результатомъ. Всѣ мы поэтому до извѣстной степени марксисты, и съ этой точки зрѣнія не можетъ быть и рѣчи о противопоставленіи русскаго соціализма и марксизма. Не надо однако забывать того, что самъ Марксъ, по его собственному признанію, не былъ марксистомъ; это старая исторія, знакомая намъ уже по аналогичнымъ случаямъ съ Писаревымъ, Лавровымъ и Толстымъ. Увѣровавшіе въ догму марксисты требуютъ всеобщаго признанія не только *соціологіи* марксизма, но и его *соціализма* въ чемъ съ ними никогда не былъ согласенъ ихъ великій учитель, всегда признававшій возможность единенія международнаго соціализма только на федеративныхъ началахъ. Въ этомъ отношеніи „русскій соціализмъ" вполнѣ можетъ быть противопоставленъ русскому марксизму, но смыслъ этого противопоставленія совершенно отличенъ отъ предыдущаго. Послѣднее противопоставленіе подчеркиваетъ различіе условій среды приложенія соціологическихъ законовъ; эта истина была въ теченіе многихъ годовъ недоступна для русскихъ марксистовъ, пока они уже въ началѣ XIX-го вѣка не зашли окончательно въ тупикъ и не стали передъ запирающей дорогу стѣной аграрнаго вопроса. Объ этомъ однако рѣчь еще впереди; теперь же мы хотимъ только еще разъ подчеркнуть, что насъ главнымъ образомъ интересуетъ не эволюція партій, а филіація идей, почему въ дальнѣйшемъ мы и будемъ говорить не о соціалъ-демократизмѣ, а о марксизмѣ. Излагать теорію Маркса мы не будемъ, такъ какъ изъ дальнѣйшаго выяснится съ достаточной очевидностью, что пріемлемо и что непріемлемо, съ нашей точки зрѣнія, изъ этой доктрины въ ея примѣненіи къ русской дѣйствительности; въ послѣдующемъ мы будемъ говорить—оговариваемся заранѣе—исключительно о русскомъ марксизмѣ, будемъ изучать исключительно его развитіе, расцвѣтъ и разложеніе, оставляя въ сторонѣ ходъ развитія западно-европейскаго марксизма и предполагая заранѣе извѣстными основоположенія этой доктрины.

Восьмидесятые годы были эпохой зарожденія и перваго раз-

витія русскаго марксизма; теперь выясняется, что это была его наиболѣе блестящая пора. Правда, онъ не былъ тогда особенно вліятеленъ и популяренъ, но небольшая группа его сторонниковъ держалась тѣсно сплоченной и была сильна не количественно, а качественно, представляя изъ себя одинъ изъ острововъ интеллигенціи въ гниломъ морѣ мѣщанства русскаго „культурнаго" общества той эпохи. Мы уже знакомы съ этой эпохой культуртрегерства, постепеновства и малыхъ дѣлъ, когда мелкіе, промежуточные людишки съ увлеченіемъ и безъ малѣйшаго стѣсненія занялись передѣлкой міровоззрѣнія разночинцевъ шестидесятыхъ годовъ подъ свой карликовый идейный ростъ. Достаточно вспомнить, что сдѣлали изъ воззрѣній Писарева и Лаврова эти самодовольные мѣщане! Бездано и безпошлинно, со всесокрушающимъ мѣднолобіемъ занялись эти „вареныя души" своеобразнымъ „эскамотированіемъ идеологіи разночинца", по мѣткому выраженію одного изъ русскихъ марксистовъ (Потресова). Мы знаемъ, что этотъ позорный въ жизни русскаго культурнаго общества періодъ длился цѣлыхъ десять лѣтъ, пока малыя дѣла не закончились большимъ бѣдствіемъ — страшнымъ голодомъ 1891—92 гг. Этотъ ошеломляющій ударъ разбудилъ русское „культурное" общество, мирно дремавшее въ самосовершенствованіи, постепеновствѣ и теоріи малыхъ дѣлъ; воскресла русская интеллигенція и быстро стала группироваться около двухъ уцѣлѣвшихъ островковъ интеллигенціи въ мѣщанскомъ болотѣ—около критическаго народничества и марксизма. Надо сразу сказать, что только меньшинство примкнуло—не говоримъ уже къ ортодоксальному народничеству гг. В. В., Юзова-Каблица, Кривенко, но даже и къ критическому народничеству Михайловскаго, сгруппировавшаго къ этому времени своихъ сторонниковъ вокругъ „Русскаго Богатства". Русская интеллигенція не удовлетворялась болѣе этимъ критическимъ, но пессимистическимъ построеніемъ русской мысли; она искала оптимизма, хотя бы и догматическаго; она извѣрилась въ общинѣ, артели такъ же, какъ и въ „бунтарствѣ" русскаго народа. Бакунизмъ былъ погребенъ окончательно; какое ужъ тутъ врожденное русскому народу бунтарство, если даже страшный бичъ голода 1892 г. не могъ его встряхнуть! Крестьянинъ умѣетъ только не жалуясь умирать; это терпѣливое геройство безгласнаго скота не можетъ служить почвой народному освобожденію! Чтобы не впасть въ отчаяніе абсолютнаго пессимизма, оставалось одно: найти оптимистическую общественную догму, точка опоры которой лежала бы не въ крестьянствѣ. Понятно послѣ этого, почему большая часть

возродившейся русской интеллигенціи хлынула къ марксизму, который и сдѣлался господствующимъ міровоззрѣніемъ эпохи девяностыхъ годовъ. Начиная съ 1893—1894 гг., волна русскаго марксизма нарастаетъ со сказочной быстротой. „Критическія замѣтки по вопросу объ экономическомъ развитіи Россіи“ Струве (1894 г.) и „Къ вопросу о развитіи монистическаго взгляда на исторію“ Бельтова-Плеханова (1895 г.) рѣзко обозначили собою начало новой эпохи; широкіе круги русскаго общества начинаютъ знакомиться съ теоріей, изложенной еще въ 1884 г. Плехановымъ въ его извѣстномъ памфлетѣ „Наши разногласія“. Впервые появляются въ Россіи марксистскіе журналы „Новое Слово“ (1897 г.), провокаторское „Начало“ (1898 г.), „Жизнь“ (1899—1901 гг.); настаетъ время расцвѣта русскаго марксизма. Какъ извѣстно, этотъ чрезмѣрно быстрый ростъ марксизма былъ первой причиной его послѣдующаго разложенія: въ марксизмѣ оказались стоящими рядомъ другъ съ другомъ самые разнородные, самые противоположные элементы, самыя различныя группы русской интеллигенціи; дифференціація ихъ раньше или позже была дѣломъ совершенно неизбѣжнымъ. Критическое народничество, отодвинутое этимъ бурнымъ потокомъ на второй планъ, сгруппировало вокругъ себя въ это время только сравнительно небольшую часть интеллигенціи, но зато часть болѣе или менѣе однородную, сплоченную, стоящую внѣ опасности внутренняго разложенія.

Такъ произошелъ этотъ второй великій расколъ русской интеллигенціи; чтобы охарактеризовать его съ возможной ясностью, мы остановимся на цѣломъ рядѣ частныхъ вопросовъ, въ спорѣ о которыхъ скрестили оружіе своихъ теорій русскій соціализмъ и русскій марксизмъ; таковы вопросы о пришествіи капитализма, объ особомъ пути развитія Россіи, объ общинѣ, о производствѣ и распредѣленіи, о роли личности и интеллигенціи, о субъективизмѣ и т. п. Споръ объ этихъ вопросахъ лучше всего выяснитъ намъ сущность міровоззрѣнія девяностыхъ годовъ.

Начнемъ съ одного изъ тѣхъ китовъ, на которомъ стояло народничество — съ общины: это былъ тотъ пунктъ, на которомъ народничество понесло, какъ казалось, одно изъ наиболѣе сильныхъ пораженій. Мы часто уже говорили объ общинѣ; пользуемся случаемъ въ послѣдній разъ остановиться на этомъ вопросѣ подробнѣе. Во-первыхъ — что есть община? Какъ извѣстно, современное право не признаетъ общину юридическимъ лицомъ, не признаетъ ее также обладателемъ общей собственности, а утверждаетъ, что община есть

только *крѣпостная общая собственность*, находящаяся въ положеніи неустойчиваго равновѣсія. Что дальше будетъ съ общиной, зависитъ отъ того, обратится ли она въ союзъ свободныхъ членовъ, т.-е. въ индивидуальную собственность, или станетъ свободной общей собственностью; мы знаемъ, что именно послѣдняго желали народники. Герценъ и Кавелинъ указывали на отрицательныя стороны административной общины, связывающей насильно свободную общую собственность въ крѣпостную; Михайловскій также считалъ желательнымъ обращеніе общины въ свободную общую собственность; всѣ они указывали, что при этихъ условіяхъ община не будетъ подавлять личность, но будетъ способствовать свободному ея развитію. Михайловскій, впрочемъ, уже сознавалъ, что община разлагается, почему и требовалъ государственнаго закрѣпленія общины.

Это желаніе его и многихъ народниковъ было предупредительно исполнено извѣстнымъ закономъ 14 декабря 1893 г. Напомнимъ, что выкупная операція, согласно Положенію 19 февр. 1861 г., цѣликомъ построена на идеѣ индивидуальной собственности, такъ какъ, по уплатѣ выкупной ссуды, крестьяне дѣлались полными собственниками общинной земли. Законъ 14 дек. 1893 г. отнялъ это право у крестьянскихъ обществъ и тѣмъ самымъ закрѣпилъ общину; народники могли спать спокойно. Но, къ сожалѣнію (или къ счастью), бумажнымъ закономъ не остановишь хода экономической и соціальной жизни; такъ и въ этомъ случаѣ государственное закрѣпленіе общины было безсильно помѣшать ея разложенію; законы о круговой порукѣ и о передѣлахъ показали съ достаточной убѣдительностью, что жизнь сильнѣе законовъ. Согласно закону 8 іюня 1893 г. сельскіе сходы не имѣютъ права производить такъ называемую скидку и накидку душъ (частичную переверстку земли), а общіе передѣлы разрѣшаются не ранѣе 12 лѣтъ. Такой законъ былъ сильнымъ ударомъ общинному землевладѣнію, а потому болѣе чѣмъ интересно, что онъ появился почти одновременно съ вышеуказаннымъ закономъ о закрѣпленіи общины: правой рукой разрушалась работа лѣвой, ибо срочность передѣловъ неизбѣжно должна вылиться въ форму подворнаго землевладѣнія или землепользованія. Буквально то же самое можно повторить и о круговой порукѣ. Мы знаемъ, что круговая порука въ податной организаціи есть дѣло рукъ административной общины, признакъ того, что Государство требуетъ отъ Земли больше, чѣмъ она можетъ дать; закрѣпляя общину закономъ 14 дек. 1893 г., государство, конечно, отнюдь не вдохновлялось идеалами народничества, а преслѣдовало только чисто фискальныя

цѣли. Избѣгая фискальной круговой поруки, крестьяне при малѣйшей возможности переходили къ подворному землепользованію, что несомнѣнно дѣйствовало разлагающимъ образомъ на общину. Такова роль круговой поруки, какъ фискальной нормы. Не лучше обстоитъ дѣло и въ той круговой порукѣ, которой гарантируется, напримѣръ, уплата выкупныхъ платежей: сельское общество, согласно Положеніямъ 19 февр. 1861 года, имѣетъ право отобрать надѣлъ у недоимщика; такимъ образомъ незамѣтно образуется безземельный пролетаріатъ, т.-е. опять-таки происходитъ разложеніе общины. Но вотъ законъ 12 марта 1903 года отмѣняетъ круговую поруку; казалось бы, это должно усилить общину, но это только на первый взглядъ, такъ какъ вышеуказаннымъ закономъ еще болѣе обостряется борьба, приводящая въ конечномъ результатѣ къ обезземеливанію неисправныхъ плательщиковъ. Фискальныя требованія администраціи становятся теперь лицомъ къ лицу съ платежными силами отдѣльнаго крестьянина; теперь уже администрація, во образѣ земскаго начальника, имѣетъ право отнять у недоимщика надѣльную землю: результатъ остается прежній: въ конечномъ счетѣ мы имѣемъ образованіе пролетаріата и разложеніе общины [1]).

Общій выводъ, по мнѣнію марксистовъ, таковъ: ни государственное закрѣпленіе общины, ни частичныя реформы общины административной не могутъ спасти отъ разложенія общину поземельную. Причина этого ясна. Когда-то общинное право было de facto правомъ коллективнымъ, но эти времена уже давно отошли въ вѣчность. Переходъ отъ натуральнаго хозяйства къ денежному, совершившійся въ серединѣ XIX-го вѣка, могъ только развить и усилить въ крестьянинѣ буржуазно-индивидуалистическія тенденціи: на это указывалъ еще Тургеневъ, объ этомъ же неустанно твердилъ пессимистическій народникъ Гл. Успенскій въ семидесятыхъ и восьмидесятыхъ годахъ. Въ настоящее время общинное право только de jure считается коллективнымъ, de facto оно является индивидуальнымъ (это вполнѣ ясно выразилось, напримѣръ, въ указанныхъ выше пунктахъ закона 12 марта 1903 г.). И такое положеніе вещей вполнѣ соотвѣтствуетъ пониманію самого народа. Положенія 19 февр.

[1]) См. пунктъ VI, А, 1), а) закона 12 марта 1903 г., а также пунктъ IV, 1) этого закона.—Въ послѣднее время знаменитая правительственная новелла отъ 9 ноября 1906 г. стремится къ окончательному переводу общины въ типъ союза свободныхъ членовъ. Любопытно отмѣтить, что даже марксисты отнеслись отрицательно къ этой правительственной попыткѣ насильственнаго упраздненія общины...

1861 г. внушили ему увѣренность, что выкупная операція построена на идеѣ индивидуальной собственности; законъ 14 дек. 1893 г. прошелъ мимо жизни и не можетъ имѣть вліянія на будущность общины. Не нужно быть пророкомъ, говорили марксисты въ девяностыхъ годахъ, чтобы предсказать съ большой вѣроятностью окончательное разложеніе поземельной общины центральной Россіи приблизительно къ тридцатымъ годамъ XX-го столѣтія, а болѣе точно— къ 1932 году,—году окончательнаго (номинальнаго) выкупа бывшими помѣщичьими крестьянами надѣльной земли. Народники требовали закрѣпленія общины; мы видимъ, что и оно не помогло: община разлагается на нашихъ глазахъ, понемногу таетъ этотъ „насъ возвышающій обманъ“ народничества.

Такъ говорили марксисты, и русская дѣйствительность девяностыхъ годовъ стояла на ихъ сторонѣ. Пора было отказаться отъ наивной мысли, что артельное сыровареніе или кустарная выдѣлка плетеныхъ стульевъ „спасетъ“ Россію отъ путъ капитализма; поэтому въ спорѣ съ марксизмомъ ортодоксальное народничество гг. Кривенко, В. В. и К° было разбито наголову. Но мы знаемъ, что Михайловскій никогда не стоялъ на точкѣ зрѣнія этого догматическаго народничества; еще въ концѣ семидесятыхъ годовъ онъ сознавалъ, что община разлагается и ясно видѣлъ, что этотъ фактъ усложняетъ теорію русскаго соціализма, не мѣняя его конечной цѣли (Собр. соч. IV, 952). Мы увидимъ впослѣдствіи (см. ниже, гл. IX), что въ началѣ XX-го вѣка русскій соціализмъ снова сталъ на твердую почву и, не мѣняя конечныхъ идеаловъ, вполнѣ призналъ фактъ разложенія общины; мы увидимъ также, что марксисты къ этому времени отказались отъ мысли устроить мужика согласно съ его буржуазно-индивидуалистическими тенденціями и примкнули къ русскому соціализму съ его теоріями націонализаціи, соціализаціи или муниципализаціи земли.

Какъ бы то ни было, но въ девяностыхъ годахъ побѣда въ этомъ пунктѣ досталась марксизму безъ всякаго труда. А если такъ, то что же оставалось отъ народнической вѣры въ особый путь развитія Россіи? Въ первомъ (и, быть можетъ, лучшемъ) періодѣ своего развитія, въ восьмидесятыхъ годахъ, русскій марксизмъ отнесся къ теоріи особаго пути развитія Россіи строго критически, но безъ фанатической нетерпимости. Марксисты строго научно вскрывали „возвышающій обманъ“ и самообманъ народничества, заключавшійся въ надеждѣ, что Россіи посчастливится избѣжать роста буржуазіи и развитія капитализма. Еще въ началѣ восьмидесятыхъ годовъ

г. В. Воронцовъ, выступавшій въ печати подъ буквами В. В., могъ доказывать въ своей извѣстной книгѣ „Судьбы капитализма въ Россіи" (1882 г.), что капиталистическое развитіе Россіи есть contradictio in adjecto; но уже въ то время Михайловскій возсталъ противъ этой догматико-оптимистической точки зрѣнія; въ девяностыхъ годахъ марксистамъ пришлось уже, сражаясь съ этой теоріей, ломать тараномъ открытую дверь, такъ какъ къ этому времени сама жизнь вскрыла ошибочность теорій догматическихъ народниковъ. Однако мы видѣли (т. II, гл. III), что и критическое народничество оперировало главнымъ образомъ съ двумя „величинами", съ народомъ и интеллигенціей; считая россійскую буржуазію за quantité négligeable (что въ третьей четверти XIX-го вѣка вполнѣ отвѣчало дѣйствительности), критическое народничество въ лицѣ Михайловскаго построило простую и изящную теорію совпаденія интересовъ личности и народа. Когда въ девяностыхъ годахъ съ очевидностью выяснился громадный, хотя и искусственный, ростъ капитализма въ Россіи, когда буржуазія изъ quantité négligeable превратилась хотя и не въ quantité dominante, какъ полагали многіе слишкомъ увлекающіеся русскіе марксисты, но во всякомъ случаѣ въ величину, которую ни въ коемъ случаѣ нельзя было сбросить съ чашки вѣсовъ, тогда и критическому народничеству пришлось подумать о неизбѣжности перестройки міровоззрѣнія. По мысли Михайловскаго, наличность въ обществѣ буржуазіи обусловливаетъ собою неизбѣжность эволюціи, а не прогресса общества; въ этомъ случаѣ проблема индивидуализма обращается въ своего рода „проблему трехъ тѣлъ" — взаимоотношенія буржуазіи, народа и интеллигенціи: народничество было безсильно рѣшить эту задачу, хотя и съумѣло поставить ее совершенно ясно (ср. Михайловскій, Собр. соч., V, 506 — 511 и др.). Марксизмъ рѣшалъ эту проблему указаніемъ на невозможность ея постановки: нѣтъ „народа", какъ нераздѣльнаго цѣлаго, а есть только различные классы народа, на сторону одного изъ которыхъ и должна стать интеллигенція. Объ этомъ, впрочемъ, потомъ; возвратимся къ вопросу объ особомъ пути развитія Россіи и объ ея капиталистическомъ развитіи. Мы сказали, что критическое отношеніе русскаго марксизма восьмидесятыхъ годовъ къ теоріямъ русскаго соціализма не вырождалось еще въ доктринерскую нетерпимость. Плехановъ — занимающій въ русскомъ марксизмѣ такое же центральное положеніе, какое принадлежитъ Михайловскому въ русскомъ народничествѣ — вполнѣ опредѣленно сталъ на точку зрѣнія Чернышевскаго въ своемъ пониманіи „особаго пути развитія". Онъ отри-

цалъ, конечно, особый *типъ* развитія Россіи, но вполнѣ признавалъ возможность особаго *пути* развитія. Правда, онъ утверждалъ, что капиталистическое развитіе Россіи необходимо, ибо Россія уже перешла отъ натуральнаго хозяйства къ денежному, товарное производство уже легло въ основу ея хозяйства, она уже является страной мелкой буржуазіи (этимъ терминомъ русскій марксизмъ характеризовалъ все крестьянство, сидящее на землѣ). А если классъ мелкихъ индивидуальныхъ производителей составляетъ большинство народа, то дальнѣйшее экономическое развитіе Россіи предопредѣлено: „идя по этой дорогѣ, не минуешь ни капитализма, ни господства крупной буржуазіи, такъ какъ сама объективная логика товарнаго производства заботится о превращеніи мелкихъ индивидуальныхъ производителей въ наемныхъ рабочихъ съ одной стороны, и буржуа-предпринимателей съ другой" („Наши разногласія", гл. IV, 1). Все это такъ: пролетаризація крестьянства дѣйствительно была центральнымъ фактомъ экономической жизни Россіи послѣдней четверти минувшаго вѣка, параллельно съ ростомъ буржуазіи, но это еще не предрѣшило аграрнаго вопроса въ направленіи буржуазно-индивидуалистическомъ. И Плехановъ видѣлъ это еще въ началѣ восьмидесятыхъ годовъ, указывая, что строго установленная необходимость капиталистическаго развитія Россіи вполнѣ совмѣстима съ возможностью особаго пути ея развитія, въ смыслѣ непосредственнаго перехода къ высшей степени развитія именно въ области земельныхъ отношеній. Впослѣдствіи, въ девяностыхъ годахъ, русскіе марксисты съ видимымъ удовольствіемъ варьировали на всѣ лады слова Маркса объ „идіотизмѣ сельской жизни", толковали о необходимости поэтому обезземелить крестьянство и всѣми силами содѣйствовать разложенію поземельной общины... Вдвойнѣ интересно поэтому излагаемое нами мнѣніе одного изъ главарей русскаго марксизма: „мы не держимся—говоритъ Плехановъ—того взгляда (скорѣе... навязаннаго школѣ Маркса, чѣмъ существовавшаго въ дѣйствительности),—взгляда, по которому соціалистическое движеніе не можетъ будто бы встрѣтить поддержки въ нашей крестьянской средѣ до тѣхъ поръ, пока крестьянинъ не превратится въ безземельнаго пролетарія, а сельская община не разложится подъ вліяніемъ капитализма. Мы думаемъ, что въ общемъ русское крестьянство отнеслось бы съ большой симпатіей ко всякой мѣрѣ, имѣющей въ виду такъ называемую *національзацію земли*" („Соціализмъ и политическая борьба"). Это именно та точка зрѣнія, на которой твердо укрѣпился русскій соціализмъ начала XX-го вѣка; именно съ этой

точкой зрѣнія ожесточенно сражался русскій марксизмъ девяностыхъ годовъ; наконецъ, именно эту точку зрѣнія проводилъ (на что указываетъ и Плехановъ) самъ Марксъ въ своемъ предисловіи къ русскому переводу знаменитаго Манифеста (1882 г.). Въ этомъ предисловіи Марксъ и Энгельсъ высказываютъ свое убѣжденіе, что для русской общины мыслима возможность непосредственнаго перехода „въ высшую коммунистическую форму землевладѣнія" въ томъ случаѣ, если произойдетъ совпаденіе русской политической революціи и западно-европейской соціальной. Въ брошюрѣ „Наши разногласія" Плехановъ дополняетъ это мнѣніе указаніемъ на то, что побѣда не западно-европейской, но русской рабочей партіи приведетъ къ соціалистической организаціи національнаго производства, и тогда „сохранившіяся сельскія общины дѣйствительно начнутъ „переходить въ высшую, коммунистическую форму" (Ibid., гл. V, 2). Такъ или иначе, но тутъ указывается на возможность особаго пути развитія Россіи. Конечно, точка зрѣнія современнаго русскаго соціализма совершенно иная, но мы говоримъ пока о самомъ принципѣ—признаніи возможности этого особаго пути.

Интересную эволюцію испыталъ этотъ принципъ въ исторіи русскаго соціализма. У Герцена онъ былъ окрашенъ еще въ цвѣта славянофильства и носилъ явно выраженный этическій характеръ: предполагалось, что типъ развитія Европы—мѣщанскій, Россіи — анти-мѣщанскій. Чернышевскій рѣзко возсталъ противъ подобнаго противопоставленія, доказывалъ тождественность типовъ развитія Европы и Россіи, при возможномъ различіи ихъ путей. Михайловскій сдѣлалъ попытку обосновать точку зрѣнія Герцена своей теоріей органическаго и надъ-органическаго типа развитія, — попытку, не увѣнчавшуюся однако успѣхомъ. Русскіе марксисты восьмидесятыхъ годовъ, во главѣ съ Плехановымъ, отвергли допускавшуюся Чернышевскимъ возможность скачка Россіи черезъ капиталистическій фазисъ, но не отрицали возможности перехода русской земельной общины сразу въ высшій фазисъ развитія, что и составило бы тогда особый путь развитія Россіи. Интересно, что Плехановъ вполнѣ принималъ всѣ выводы Чернышевскаго, изложенные имъ въ „Критикѣ философскихъ предубѣжденій противъ общиннаго владѣнія"; по мнѣнію Плеханова, Чернышевскій неопровержимо доказалъ абстрактную возможность скачка черезъ среднюю стадію развитія, доказалъ, что неизвѣстный x, которымъ обозначенъ промежутокъ времени между натуральнымъ хозяйствомъ страны и соціалистической организаціей ея производства, *можетъ* быть равенъ нулю. Но тутъ же

Плехановъ совершенно справедливо замѣчаетъ, что „абстрактная *возможность* еще не есть конкретная *вѣроятность*", и что алгебраическое рѣшеніе Чернышевскаго только тогда стало бы убѣдительнымъ, если бы онъ или кто-либо другой изъ представителей русскаго соціализма, перешелъ бы отъ алгебры къ ариѳметикѣ и попытался бы доказать, что въ Россіи этотъ x дѣйствительно будетъ равенъ нулю („Наши разногласія"; Введеніе, 4). Такую единственную въ своемъ родѣ попытку сдѣлалъ В. В. въ своей упомянутой выше книгѣ „Судьбы капитализма въ Россіи" (1882 г.); но мы уже отмѣтили плачевную неудачу этой попытки, отмѣченную въ свое время и Михайловскимъ и Плехановымъ (Ib., гл. II). Послѣдній сталъ на нѣсколько иную точку зрѣнія, доказывая, что вся ошибка русской интеллигенціи именно и заключалась въ слѣпой вѣрѣ въ формулу $x = 0$, въ то время какъ для Россіи этотъ x будетъ несомнѣнно конечной, *хотя и небольшой величиной*. Въ подчеркнутыхъ словахъ — центръ тяжести точки зрѣнія Плеханова: русская интеллигенція, говоритъ онъ, „апеллируетъ къ вѣроятности *полнаго устраненія* одной изъ фазъ общественнаго развитія въ значительной степени потому, что не понимаетъ возможности *сокращенія продолжительности* этой фазы. Ей и на мысль не приходитъ, что полное устраненіе даннаго историческаго періода есть лишь частный случай его сокращенія, и что, доказывая возможность перваго, мы тѣмъ самымъ, и притомъ въ гораздо болѣе сильной степени, подтверждаемъ вѣроятность втораго" (Ib., гл. V, 1). Итакъ, вотъ въ чемъ заключается особенность экономическаго развитія Россіи: съ одной стороны, „нашъ капитализмъ отцвѣтетъ, не успѣвши *окончательно* расцвѣсть, за это ручается намъ могучее вліяніе международныхъ отношеній" (Ibid.); иными словами, западно-европейская рабочая революція произойдетъ ранѣе расцвѣта россійскаго капитализма, а потому, съ другой стороны, наша поземельная община еще не разложится окончательно и сразу перейдетъ въ высшую коммунистическую форму землевладѣнія. Таково было рѣшеніе вопроса объ особомъ пути развитія Россіи марксистами восьмидесятыхъ годовъ,—рѣшеніе, несостоятельность котораго была признана русскимъ марксизмомъ слѣдующаго десятилѣтія. Рабочая революція, ожидавшаяся Марксомъ къ началу XX-го вѣка, оказалась далеко не столь близкой; русскимъ соціалъ-демократамъ пришлось отложить въ сторону надежды на помощь Запада и категорически отвергнуть всякую мысль объ особенности пути развитія Россіи: капитализмъ долженъ расцвѣсть въ ней такимъ же пышнымъ цвѣ-

томъ, какъ и въ Европѣ, община должна разложиться окончательно, а буржуазія изъ quantité négligeable должна обратиться въ quantité dominante. Такую точку зрѣнія вполнѣ послѣдовательно и однимъ изъ первыхъ провелъ Струве въ своихъ „Критическихъ Замѣткахъ“ (1894 г.), о которыхъ мы уже упоминали выше. Правда, и здѣсь еще признавалась особенность пути развитія Россіи; но мы сейчасъ увидимъ, что понималъ подъ этой особенностью Струве. Не отрицая „своеобразія національнаго развитія“, онъ въ то же время усиленно доказывалъ, что въ своемъ экономическомъ развитіи Россія неминуемо пойдетъ по пути Западной Европы, что уклоненіе отъ этого пути въ существенныхъ чертахъ является невозможнымъ. Экономическая теорія Маркса есть въ то же время и соціологическій законъ; государство, вступивъ на путь денежнаго хозяйства, не можетъ не подчиниться этому всеобщему закону. Внѣклассовая интеллигенція безсильна править рулемъ общественнаго корабля, путь котораго опредѣленъ могучимъ подводнымъ теченіемъ, измѣнить направленіе котораго — не въ нашихъ силахъ. Переходъ отъ мѣнового и натуральнаго хозяйства къ денежному неотвратимо долженъ былъ привести къ капиталистическому производству, согласно общей концепціи Маркса; но тутъ же авторъ „Критическихъ Замѣтокъ“ указываетъ и на своеобразіе національнаго развитія Россіи: въ то время какъ на Западѣ капитализмъ развивался на почвѣ насильственной экспропріаціи непосредственнаго производителя, въ Россіи онъ выросталъ на почвѣ дифференціаціи крестьянства на мелкую буржуазію и на пролетаріатъ, которому была открыта только одна дорога — на фабрику. Однимъ словомъ, въ Россіи не капитализмъ разоряетъ населеніе, но само населеніе, дифференцируясь, вызываетъ къ жизни капитализмъ. (Причинъ этой дифференціаціи мы здѣсь касаться не можемъ; авторъ „Критическихъ Замѣтокъ“ объясняетъ ее своей теоріей натурально-хозяйственнаго перенаселенія страны). Какъ бы то ни было, а такое развитіе капитализма не только необходимо, но и желательно (вмѣсто разногласія „желательной возможности“ и „вѣроятной возможности“ народничества марксизмъ выставилъ впередъ „желательную необходимость“, какъ ни странно такое сочетаніе понятій; этимъ самымъ марксизмъ выразилъ яркую оптимистичность своего міровоззрѣнія); необходимо оно согласно основному закону соціологіи и экономики, желательно же потому, что только капиталистическое производство открываетъ дорогу дальнѣйшему соціальному развитію. „Признаемъ нашу некультурность и пойдемъ на выучку къ капитализму“ — такими словами заканчиваетъ авторъ

свои „Критическія Замѣтки“ (стр. 287), и смыслъ этой фразы заключается въ краткой формулировкѣ вышеуказанныхъ положеній: во-первыхъ, „капиталистическая выучка“ развиваетъ производительныя силы страны, безъ развитія которыхъ, согласно теоріи марксизма, невозможенъ и соціальный прогрессъ; во-вторыхъ, неизбѣжность развитія капитализма заставляетъ внѣклассовую русскую интеллигенцію опереться на вполнѣ опредѣленный классъ въ своей борьбѣ за высшіе соціальные идеалы (см. статью того же автора „Моимъ критикамъ“, 1895 г., въ сборникѣ „На разныя темы“). Что же касается особенности пути развитія Россіи, то особенность эта сводится, какъ мы видѣли, только къ способу рожденія капитализма; иначе говоря, это является характернымъ для марксизма девяностыхъ годовъ полнымъ отрицаніемъ особаго пути развитія Россіи. Мы увидимъ впослѣдствіи (см. гл. IX), что русскій соціализмъ конца XIX-го вѣка снова вернулся къ идеѣ особаго пути развитія, обосновавъ ее на строго реальной почвѣ, но оставляя ее все въ той же области земельныхъ отношеній.

Итакъ, вопросъ объ особомъ экономическомъ пути развитія Россіи рѣшался марксистами девяностыхъ годовъ въ безусловно отрицательномъ смыслѣ. А если такъ, то и основное положеніе русскаго соціализма о приматѣ народнаго благосостоянія надъ національнымъ богатствомъ, или, говоря короче, о приматѣ распредѣленія надъ производствомъ должно было быть отвергнутымъ русскими марксистами, вмѣстѣ съ провозглашеніемъ ими обратнаго положенія. Уже сами народники конца семидесятыхъ годовъ, видя пришествіе „чумазаго“ и медленный, но вѣрный ростъ капитализма въ Россіи, стали строго критически относиться къ положенію о приматѣ распредѣленія надъ производствомъ; достаточно вспомнить, какъ ядовито высмѣивалъ это положеніе, якобы реализованное въ русской общинѣ, Салтыковъ еще въ 1880 г. (см. первую главу „За рубежомъ“). „Я знаю,—иронизируетъ Салтыковъ,—что многіе думаютъ такъ: мы бѣдны, но зато у насъ на первомъ планѣ распредѣленіе богатствъ; однакожъ, по мнѣнію моему, это только одни слова. Повѣрьте, что въ Петергофскомъ уѣздѣ распредѣленіе богатствъ гораздо въ большей степени зависитъ отъ господина Колупаева, нежели въ Петербургскомъ уѣздѣ отъ господина Гехта (Hecht—щука). И я убѣжденъ, что если бы Колупаеву даже во снѣ приснилось распредѣленіе, то онъ скорѣе самъ на себя донесъ бы исправнику, нежели допустилъ бы подобную пропаганду на практикѣ. Стало быть, никакого «распредѣленія богатствъ» у насъ нѣтъ, да, сверхъ того, нѣтъ и накопленія

богатствъ"... И далѣе: „вмѣсто того, чтобы увѣрять всуе, что вопросъ о распредѣленіи уже разрѣшенъ нами на практикѣ, мнѣ кажется, приличнѣе было бы взглянуть въ глаза Колупаевымъ и Разуваевымъ и разоблачить детали того кровопивственнаго процесса, которому они предаются безъ всякой опаски, при свѣтѣ дня. Cur? quomodo? и въ особенности — quibus auxiliis? Вотъ если это quibus auxiliis? какъ слѣдуетъ выяснить, тогда самъ собою разрѣшится и другой вопросъ: что такое современная русская община и кого она наипаче обезпечиваетъ — общинниковъ или Колупаевыхъ? А то выдумали: нечего намъ у нѣмцевъ заимствоваться: покуда-де они надъ «накопленіемъ» корпятъ, мы, того гляди, и политическую-то экономію совсѣмъ упразднимъ. Такъ и упразднили... упразднители!.." Въ этомъ отрывкѣ ясно вскрыты Салтыковымъ двѣ основныя причины, вслѣдствіе которыхъ приматъ распредѣленія надъ производствомъ оказался совершенно несостоятельнымъ среди русской дѣйствительности последней четверти XIX-го вѣка: причины эти — ростъ капитализма, во-первыхъ, и правительственный гнетъ, во-вторыхъ. „Чѣмъ самодержавнѣе исправникъ, тѣмъ легче кулаку грабить", такими словами характеризовалъ обѣ стороны этого факта Михайловскій, въ своихъ „Политическихъ письмахъ соціалиста" (1879 г.); нельзя было болѣе держаться иллюзіи примата распредѣленія надъ производствомъ, когда Колупаевъ грабилъ, покровительствуемый самодержавными исправниками, когда положеніе дѣлъ могло быть, по Салтыкову, охарактеризовано формулой: ни распредѣленія, ни накопленія. Надо было найти выходъ изъ этого положенія, не впадая въ ошибку манчестерства, съ его фетишизаціей системы наибольшаго производства. Манчестерство, со своимъ приматомъ производства надъ распредѣленіемъ, со своимъ девизомъ „накопленіе для накопленія" было побѣдоносно опровергнуто еще Чернышевскимъ: мы видѣли, что Чернышевскій выставилъ противоположное положеніе (о приматѣ распредѣленія надъ производствомъ и народнаго благосостоянія надъ національнымъ богатствомъ) со значительными оговорками, относящимися къ пониманію терминовъ „богатство" и „капиталъ". А именно, Чернышевскій видѣлъ возможность поставить знакъ равенства между народнымъ благосостояніемъ и національнымъ богатствомъ въ томъ случаѣ, когда увеличивается пропорція покупательной силы, обращенной на выгодный трудъ (сохраняемъ терминологію Чернышевскаго): мы видѣли это на характерной для Чернышевскаго выкладкѣ объ измѣненіи отношенія между выгоднымъ и убыточнымъ, т.-е. производительнымъ и непроизводительнымъ трудомъ страны (см. т. II, стр. 11—14).

Эта точка зрѣнія была доведена до абсурда въ восьмидесятыхъ годахъ Толстымъ и толстовствомъ съ ихъ теоріей обращенія *всѣхъ* рабочихъ силъ страны на производительный трудъ, совершенная невозможность чего можетъ быть доказана съ математической очевидностью [1]). Попытки „упразднить“ политическую экономію закончились полнѣйшей неудачей, и русскому марксизму предстояло вернуться къ формулѣ Чернышевскаго, придавъ ей нѣсколько иное толкованіе. Съ внѣшней стороны формула марксизма была противоположна формулѣ Чернышевскаго, совпадая, какъ казалось, съ манчестерскимъ приматомъ производственнаго момента надъ распредѣ-

[1]) Для бóльшей доказательности этого положенія мы, пользуясь терминологіей Чернышевскаго изъ его вышеотмѣченнаго и уже извѣстнаго намъ примѣра, даемъ анализъ общаго случая перехода отъ непроизводительнаго труда къ производительному. Предположимъ, что P—покупательная сила страны: число рабочихъ, занятыхъ производительнымъ трудомъ — n_1, непроизводительнымъ — n_2. Тогда $\frac{P}{n_1+n_2}$ есть покупательная сила, употребляемая на занятіе каждаго изъ нихъ работою. Положимъ теперь, что мы желаемъ привлечь $\frac{1}{m}$ часть рабочихъ отъ непроизводительнаго труда къ производительному, причемъ новая покупательная сила будетъ P_1; очевидно, что $P_1 = f(m)$. Чтобы представить эту функцію въ явномъ видѣ, замѣтимъ, что, отвлекая $\frac{1}{m}$ часть занятыхъ непроизводительнымъ трудомъ, т.-е. $\frac{n_2}{m}$ рабочихъ, мы оставляемъ при этомъ трудѣ $n_2 - \frac{n_2}{m}$ рабочихъ, или иначе $\frac{m-1}{m} . n_2$ рабочихъ силъ; на каждаго изъ этихъ оставшихся будетъ употребляться новая покупательная сила $\frac{P_1}{n_1+n_2}$, а на всѣхъ ихъ $\frac{m-1}{m} . n_2 . \frac{P_1}{n_1+n_2}$, причемъ эта покупательная сила должна быть равна той, которая употреблялась раньше на всѣхъ n_2 рабочихъ, когда на каждаго изъ нихъ употреблялась покупательная сила $\frac{P}{n_1+n_2}$, а значитъ на всѣхъ ихъ $n_2 . \frac{P}{n_1+n_2}$. Отсюда имѣемъ уравненіе $\frac{m-1}{m} . n_2 . \frac{P_1}{n_1+n_2} = n_2 . \frac{P}{n_1+n_2}$, рѣшая которое, мы получаемъ $P_1 = P \frac{m}{m-1}$. Въ разобранной нами въ I гл. выкладкѣ Чернышевскаго мы имѣли случай $m=2$ (къ производительному труду отвлекалась половина всѣхъ занятыхъ непроизводительнымъ трудомъ рабочихъ); тогда $P_1 = 2P$, что мы и видѣли у Чернышевскаго (старая покупательная сила была 100.000 р., новая же 200.000 р.). Толстой требовалъ привлеченія *всѣхъ* рабочихъ силъ отъ непроизводительнаго труда къ производительному; въ этомъ случаѣ $m=1$, а изъ полученной нами формулы видно, что въ такомъ случаѣ $P_1 = \infty$, т.-е. покупательная сила должна въ этомъ случаѣ возрасти до безконечности, и попытка Толстого „упразднить“ политическую экономію является такимъ образомъ математически опровергнутой...

лительнымъ. Ортодоксальные народники часто впадали въ эту ошибку отождествленія взглядовъ русскаго марксизма съ манчестерствомъ, въ то время какъ въ одну и ту же форму марксисты и манчестерцы вкладывали совершенно различное содержаніе. Народничество рѣшало дилемму „производство или распредѣленіе?“ въ пользу распредѣленія, считая, что этимъ оно стоитъ за народное благосостояніе; но въ концѣ концовъ само же народничество вынуждено было признать, что у насъ нѣтъ ни производства, ни распредѣленія. Марксизмъ ставилъ знакъ равенства между народнымъ благосостояніемъ и національнымъ богатствомъ, считая, что распредѣленіе средствъ потребленія является слѣдствіемъ распредѣленія условій производства. Марксизмъ выставилъ формулу „къ распредѣленію черезъ производство“, считая первое слѣдствіемъ второго; мы увидимъ, что впослѣдствіи не-ортодоксальный русскій марксизмъ отнесся критически къ подобному отождествленію производства съ причиной и распредѣленія со слѣдствіемъ; въ русскомъ соціализмѣ начала XX-го вѣка былъ положенъ въ основаніе тотъ принципъ, согласно которому производственный и распредѣлительный моменты суть лишь двѣ стороны одной и той же медали, отнюдь не соединенныя между собою *причинной* связью. Повторилась, однимъ словомъ, та же исторія, какую мы уже прослѣдили на понятіяхъ соціальнаго и политическаго: приматъ перваго надъ вторымъ оказался настолько же неудовлетворяющимъ дѣйствительности, какъ и приматъ второго надъ первымъ: народовольцы провозгласили девизъ „къ соціальному черезъ политическое“, а марксисты своимъ указаніемъ на то, что всякая классовая борьба есть борьба политическая, окончательно установили взаимную связь „политики“ и „соціализма“. Однако и въ этомъ случаѣ марксисты пытались доказать, что это связь *причинная*, въ чемъ опять-таки была ихъ ошибка, ибо, какъ мы увидимъ, они отождествляли соціальное съ экономическимъ. Вообще же говоря, ихъ принципъ „къ распредѣленію черезъ производство“ можетъ и долженъ быть принятъ нами (съ вышеуказанной поправкой) и въ сущности представляетъ изъ себя дальнѣйшее развитіе идеи Чернышевскаго о возможности знака равенства между народнымъ благосостояніемъ и національнымъ богатствомъ. Неизбѣжный при этомъ ростъ капитализма приводитъ къ возрастающему раздѣленію труда; Михайловскій пытался съ этой почвы нанести ударъ такому якобы „органическому“ типу эволюціи общества, но билъ мимо цѣли, по причинѣ своего ошибочнаго убѣжденія въ обратной пропорціональности широты и глубины человѣческой личности (см. выше, гл. III).

Для насъ, признающихъ полную возможность гармоничнаго совмѣщенія глубины и широты индивидуальности, подобное затрудненіе не существуетъ, и мы вполнѣ послѣдовательно можемъ признать возможность совпаденія роста капитализма и народнаго благосостоянія. Камнемъ преткновенія остается только вопросъ о формахъ землевладѣнія, на которомъ сломалъ себѣ шею и русскій марксизмъ, какъ мы это увидимъ впослѣдствіи.

Марксизмъ восьмидесятыхъ и девяностыхъ годовъ думалъ обойти этотъ камень преткновенія своимъ отказомъ ставить во главу угла вопросъ о формахъ землевладѣнія: „...нужно брать за точку исхода не слѣдствіе, а причину, не господствующій типъ *землевладѣнія*, а преобладающій характеръ *земледѣлія*", говоритъ по этому поводу Плехановъ („Наши разногласія", гл. IV, 1); формы землевладѣнія мѣняются въ зависимости отъ перемѣнъ въ организаціи земледѣлія. Эта варьяція на тему примата производства надъ распредѣленіемъ не помогла однако марксизму обойти фатальный вопросъ. Во всякомъ случаѣ марксизмъ твердо укрѣпился на позиціи отрицанія какой бы то ни было возможности противопоставленія распредѣленія и производства, народнаго благосостоянія и національнаго богатства, если доказано, что регуляторъ правильнаго распредѣленія, какимъ считалъ поземельную общину русскій соціализмъ, постепенно и неуклонно разлагается. Капитализмъ неизбѣжно нарушаетъ идиллію равномѣрнаго распредѣленія эпохи натуральнаго хозяйства, капитализмъ ухудшаетъ положеніе непосредственнаго производителя, обращая его рабочую силу въ товаръ; но при оцѣнкѣ этого положенія — замѣчаетъ Плехановъ — нужно принимать во вниманіе „не только распредѣленіе національнаго дохода, но и *всю организацію производства и обмѣна*, не только *среднее количество* потребляемыхъ рабочимъ продуктовъ, но и самый *видъ*, который принимаютъ эти продукты"... („Соціал. и пол. борьба"; курсивъ во всѣхъ цитатахъ самого Плеханова). Конечно, марксисты и не думаютъ отрицать, что въ капиталистическомъ фазисѣ развитія нечего и думать не то что о равномѣрности, но даже и о самой примитивной пропорціональности распредѣленія; объ этомъ можетъ идти рѣчь только при соціалистической организаціи національнаго производства. Но дѣло въ томъ, что, по ихъ мнѣнію, „экономія буржуазныхъ обществъ, совершенно «ненормальная и несправедливая» въ области распредѣленія, оказывается гораздо болѣе «нормальной» въ сферѣ развитія производительныхъ силъ, и еще болѣе «нормальной» въ сферѣ производства людей, желающихъ и способныхъ, говоря словами поэта, здѣсь

на землѣ основать царство небесное" („Наши разногласія", Введеніе, 4). Резюмируя вкратцѣ всѣ эти положенія марксистовъ, можно сказать, что, по ихъ мнѣнію, народное благосостояніе и національное богатство обратятся въ тождество только при соціалистическомъ строѣ, дорога къ которому неизбѣжно лежитъ черезъ капитализмъ. Здѣсь само собой напрашивается на первый взглядъ вполнѣ парадоксальное положеніе о тождественности центральныхъ пунктовъ народничества и марксизма; это пунктъ о признаніи тождества народнаго благосостоянія и національнаго богатства только при условіи отсутствія буржуазіи. Народничество разсматривало при этомъ докапиталистическій періодъ развитія Россіи, когда буржуазіи *еще* не было; марксизмъ шелъ въ направленіи къ по-капиталистическому періоду развитія, когда буржуазіи *уже* не будетъ. Тотъ фактъ, что Россія находится теперь между „еще" и „уже" — достаточно подтвердила сама жизнь, къ торжеству русскихъ марксистовъ. Совершенно независимо отъ того, принимаемъ или не принимаемъ мы теоретическія основы марксизма, мы должны признать, что въ перечисленныхъ нами выше вопросахъ экономической жизни народничество было разбито почти по всѣмъ пунктамъ; мы увидимъ нѣсколько ниже, къ чему привела марксистовъ эта побѣда и народниковъ это пораженіе, а теперь перейдемъ къ теоретической части міровоззрѣнія девяностыхъ годовъ.

Девяностые годы — эпоха борьбы народничества съ марксизмомъ: таковъ готовый шаблонъ сложившейся фразеологіи; имъ можно пользоваться, остерегаясь однако отъ такъ называемой ошибки quaternio terminorum: надо отличать философо-соціологическую основу народничества и марксизма отъ ихъ соціально-экономическихъ взглядовъ и программно-тактическихъ построеній; надо отличать, какъ мы говорили выше, марксизмъ отъ соціалъ-демократизма. Соціалъ-демократизмъ девяностыхъ годовъ одержалъ почти по всѣмъ пунктамъ побѣду надъ народничествомъ, только впослѣдствіи споткнувшись о роковую проблему формъ землевладѣнія; марксизмъ же былъ настолько слабо вооруженнымъ, что только соотвѣтственной философской слабостью народничества можно объяснить ихъ долгую прю... Стоило появиться въ русской интеллигенціи теченію критической философіи, чтобы марксизмъ, какъ философская концепція, былъ наголову разбитъ и выбитъ изъ своихъ матеріалистическихъ позицій, какъ мы это еще увидимъ ниже. Мы переходимъ теперь къ этой философски-соціологической подкладкѣ ортодоксальнаго марксизма, причемъ тщательно подчеркнемъ, послѣ того какъ мы признали

сильныя стороны соціалъ-демократизма, и всѣ слабыя стороны русскаго „ортодоксальнаго“ марксизма.

Какъ извѣстно, основнымъ тезисомъ ортодоксальнаго марксизма является положеніе о тождественности соціальнаго и экономическаго процесса, причемъ первый безъ остатка растворяется во второмъ, и марксизмъ является „экономическимъ матеріализмомъ“. Къ слову сказать, марксизмъ, подобно милому ребенку нѣмецкой пословицы, всегда имѣлъ много именъ: экономическій матеріализмъ, діалектическій матеріализмъ, историческій матеріализмъ, соціологическій матеріализмъ... Но die erste — die beste, первое имя всегда самое лучшее; такъ и въ этомъ случаѣ: ортодоксальному марксизму болѣе всего приличествуетъ наименованіе экономическаго матеріализма, такъ какъ оно лучше всего иллюстрируетъ его основную точку зрѣнія. Согласно этой точкѣ зрѣнія, экономическія явленія являются первопричиной соціальныхъ; политическая организація, право, вообще всякая идеологія—это только „надстройка“ надъ экономическимъ зданіемъ. Ортодоксальный марксизмъ постоянно съ гордостью подчеркивалъ этотъ монизмъ своего міровоззрѣнія, особенно настаивая на томъ, чтобы подъ этимъ монизмомъ понимали *причинную* связь между экономическими и всѣми иными категоріями, причемъ всѣ послѣднія являются *только* слѣдствіями первыхъ. Реальнымъ носителемъ и выразителемъ экономической эволюціи являются классы, непрерывная борьба которыхъ служитъ „первымъ двигателемъ“ этой эволюціи; классъ есть единственная реальность, ибо личность всегда и во всемъ можетъ только отражать въ себѣ взгляды и воззрѣнія класса. Все, рѣшительно все, даже философія Канта, даже музыка Бетховена выражаетъ собою классовую точку зрѣнія; философія Канта — буржуазная идеологія, также какъ доктрина Маркса—идеологія пролетаріата. Классъ есть представитель экономическихъ интересовъ опредѣленной соціальной группы, а такъ какъ всякая идеологія имѣетъ своей первопричиной экономику, то слѣдовательно и идеологія можетъ быть только классовой. Борьба классовъ есть подоплека экономической эволюціи, а значитъ и соціальнаго прогресса; прогрессъ этотъ не зависитъ отъ отдѣльныхъ личностей, но совершается съ непреложной необходимостью. У ортодоксальныхъ марксистовъ въ высокой степени было то, чтò Нитцше называетъ *amor fati*: они не только подчинялись необходимости, но и старались любить ее; они утверждали поэтому, что между категоріями необходимости и справедливости нѣтъ и не можетъ быть никакого противорѣчія. Къ тому же обращать вниманіе

на этическіе мотивы значитъ впадать въ соціологическую маниловщину: данный соціальный процессъ необходимъ — и этого достаточно, вопроса о его справедливости нечего и ставить. Категорія долженствованія замѣняется категоріей бытія, этика замѣняется логикой, и въ этомъ опять-таки сказывается монизмъ ортодоксальнаго марксизма, а также и „объективизмъ" его. Съ этой позиціи марксизмъ направилъ главные удары противъ „субъективныхъ соціологовъ", имѣя главнымъ образомъ въ виду Михайловскаго, и вернулся къ старой давно знакомой намъ точкѣ зрѣнія, утверждая, что все дѣйствительное разумно. Если вожди русскаго марксизма были детерминистами, то вся масса ортодоксальныхъ марксистовъ была несомнѣнно пропитана фатализмомъ; авторъ „Критическихъ Замѣтокъ" признаетъ, что экономическіе матеріалисты часто забывали грань между необходимостью того, что было, и необходимостью того, что будетъ. Amor fati увлекалъ ихъ. Они вѣрили, напримѣръ, что капитализмъ фатально осужденъ на гибель отъ внутреннихъ своихъ противорѣчій, а потому и содѣйствовали экспропріаціи мелкихъ собственниковъ (мы увидимъ впрочемъ, что въ этомъ они были недостаточно послѣдовательны), и утѣшались, что „чѣмъ хуже, тѣмъ лучше". Они вышучивали, напримѣръ, всякіе соціологическіе утопіи и идеалы, а свой собственный идеалъ называли соціологическимъ закономъ; они были фанатиками марксистской догмы.

Вотъ въ самыхъ общихъ чертахъ главныя струи теченія ортодоксальнаго марксизма; подробное изложеніе этой доктрины не входитъ въ нашу задачу, но и вышеприведеннаго достаточно, чтобы составить представленіе объ отношеніи ортодоксальнаго марксизма къ проблемѣ индивидуализма. Крайній анти-индивидуализмъ этой доктрины сразу бросается въ глаза, даже послѣ того немногаго, что мы выше сказали о марксизмѣ; это осталось бы вѣрнымъ и въ томъ случаѣ, если бы мы подробнѣйшимъ образомъ разобрали положенія марксизма. Указывая на анти-индивидуализмъ этой теоріи, мы имѣемъ въ виду, конечно, не отношеніе ея къ вопросу о роли личности въ исторіи: мы неоднократно уже имѣли случай подчеркивать, что вопросъ о соціологическомъ значеніи личности не связанъ логически съ проблемой индивидуализма: часто яркіе и даже крайніе индивидуалисты совершенно отрицали роль личности въ исторіи, а усиленно признавали ее представители анти-индивидуализма. Въ разбираемомъ случаѣ анти-индивидуализмъ сопровождался рѣзкимъ отрицаніемъ соціологическаго значенія личности, но это отрицаніе еще не таило въ себѣ ничего анти-индивидуалистическаго.

„Соціологія можетъ игнорировать личность"... „Соціологія (марксистская) просто игнорируетъ личность, какъ соціологически ничтожную величину"... „Только личность, какъ представитель соціальной группы, личность—какъ это ни кажется нелѣпой contradictio in adjecto—совершенно безличная есть основной элементъ соціологіи"... Во всѣхъ этихъ утвержденіяхъ автора „Критическихъ Замѣтокъ" (стр. 30, 40, 59 — 64 и др.) можно видѣть только требованіе, чтобы соціологія строилась на понятіи абстрактнаго человѣка, а не реальной личности—это во-первыхъ, причемъ вопросъ о дальнѣйшемъ примѣненіи категоріи справедливости въ соціологіи отнюдь не предрѣшается въ отрицательномъ смыслѣ; во-вторыхъ, мы имѣемъ здѣсь требованіе детерминизма въ соціологіи; въ-третьихъ, наконецъ, авторъ „Критическихъ Замѣтокъ" тщательно подчеркиваетъ, что личность есть quantité négligeable только *соціологически*, иначе говоря, вопросъ объ его отношеніи къ реальной личности остается открытымъ. Правда, онъ утверждаетъ, что „личность, какъ конкретная индивидуальность, есть производная всѣхъ ранѣе живиихъ и современныхъ ей личностей, т.-е. соціальной группы"; это сводится къ признанію высшей реальности за классомъ, но это уже выходитъ за границы вопроса о роли личности въ исторіи. Оставаясь пока въ этихъ границахъ, мы не видимъ никакого анти-индивидуализма въ признаніи соціологическаго ничтожества личности, въ утвержденіи, что соціологію нужно строить, исходя изъ понятія абстрактнаго человѣка. Къ реальной личности вожди русскаго марксизма относились совершенно иначе; тотъ же авторъ „Критическихъ Замѣтокъ" видитъ утѣшительный результатъ классовой борьбы въ „процессѣ роста личности; онъ указываетъ, что и побѣда, и пораженіе въ экономической классовой борьбѣ могутъ содѣйствовать процессу этого роста, причемъ все зависитъ отъ конкретныхъ комбинацій экономическихъ условій (см. „Новое Слово" 1897 г., № 5. „Мужики г. Чехова"). Однимъ словомъ, приклеивать къ русскому марксизму ярлыкъ анти-индивидуализма по поводу его взглядовъ на значеніе личности въ исторіи было бы совершенно ошибочнымъ. Интересно замѣтить, что обѣ стороны въ этомъ вопросѣ впали во взаимную ошибку: авторъ „Критическихъ Замѣтокъ" утверждалъ, что субъективизмъ Михайловскаго допускаетъ всемогущество личности — и такое утвержденіе было, конечно, невѣрно; Михайловскій обвинялъ своего противника въ анти-индивидуализмѣ, что точно также не было *вполнѣ* согласно съ истиной, если имѣть въ виду взгляды послѣдняго только на роль личности въ исторіи. Однако Михайловскій былъ вполнѣ правъ,

подчеркивая анти-индивидуалистичность общей тенденціи ортодоксальнаго марксизма.

Горше всѣхъ пришлось отъ классовой теоріи русскаго марксизма внѣклассовой русской интеллигенціи... Марксизмъ восьмидесятыхъ годовъ, передъ глазами котораго прошла героическая эпопея народовольчества, вполнѣ признавалъ большое значеніе интеллигенціи. „Нашъ мыслящій пролетаріатъ—писалъ Плехановъ въ 1883 году — сдѣлалъ уже очень много для освобожденія своей родины“... Въ девяностыхъ годахъ на сцену выступило новое поколѣніе марксистовъ, передъ глазами котораго прошла разслабленная эпоха общественнаго мѣщанства. И въ тѣхъ же „Критическихъ Замѣткахъ“ Струве обрушилъ громы на голову интеллигенціи съ высоты величія классовой теоріи. Оказалось, что „интеллигенція... не есть нѣчто существующее отдѣльно отъ экономически господствующихъ классовъ“, что русская внѣклассовая и внѣсословная интеллигенція есть только „кучка идеалистовъ“, а отнюдь не „реальная общественная сила“, что въ соціологическомъ отношеніи интеллигенція, такъ же какъ и личность, есть quantité négligeable, обладая лишь „интеллектуальной мощью“ и „этическимъ значеніемъ“... Такое мнѣніе показалось впослѣдствіи однобокимъ даже ортодоксальнымъ марксистамъ, одинъ изъ наиболѣе талантливыхъ публицистовъ которыхъ (Потресовъ) вынужденъ былъ къ признанію: „что и говорить: *интеллигенція* не въ авантажѣ обрѣталась до сихъ поръ у русскихъ марксистовъ“... (см. его статью „Что случилось“, въ „Зарѣ“ 1901 г.; оттуда и предыдущія цитаты). Но это мнѣніе было высказано уже впослѣдствіи, въ началѣ эпохи разложенія марксизма, а до того времени уничиженіе интеллигенціи, произведенное Струве, не только не встрѣтило отпора среди русскихъ марксистовъ, но вскорѣ даже было возведено въ цѣлую теорію, сказалось въ теченіи „экономизма“ (имѣвшемъ своимъ заграничнымъ органомъ „Рабочую Мысль“). Нѣсколько позднѣе, въ періодъ такъ называемаго „искровства“ и интеллигентской марксистской кружковщины, интеллигенцію все еще не хотѣли возстановить въ ея правахъ... И какъ могли не видѣть производившіе экзекуцію надъ интеллигенціей марксисты, что они играютъ траги-комическую роль унтеръ-офицерши, которая сама себя высѣкла? Только на рубежѣ XX-го вѣка наиболѣе зрячіе изъ марксистовъ сообразили, какой это съ ними непріятный вышелъ пассажъ, пришедя къ выводу, что *самъ марксизмъ былъ идеологіей опредѣленной части русской интеллигенціи* (см. объ этомъ ниже, гл. IX).

Въ еще болѣе щекотливое положеніе поставили сами себя марксисты въ вопросѣ объ отношеніи своемъ къ росту буржуазіи и къ экспропріаціи мелкаго производителя. Нѣтъ никакого сомнѣнія, что при стремленіи къ строгой послѣдовательности марксизмъ долженъ былъ избавиться отъ двойственности своего отношенія къ экспропріирующимъ и экспропріируемымъ. А между тѣмъ даже Бельтовъ-Плехановъ боится взглянуть въ глаза вопросу: на чью сторону стать марксизму—на сторону экспропріатора кулака или экспропріируемаго крестьянина? Бельтовъ полагаетъ, что можно и невинность соблюсти и капиталъ пріобрѣсти: съ одной стороны, надо стараться мѣшать обезземеленью крестьянъ, но это, съ другой стороны, нисколько не задержитъ фатальнаго процесса разложенія общины и дифференціаціи классовъ, „напротивъ, даже ускоритъ его“ („Монист. взгляд. на исторію“, 1895 г.; стр. 261). Иными словами, надо удовлетворять свое добросердечіе и стараться препятствовать тяжелому процессу экспропріаціи, зная заранѣе, что это не только не остановитъ, но даже ускоритъ процессъ разложенія. Это очень утѣшительно, хотя и недостаточно логично. Къ такому же мало логичному выводу пришелъ и органъ ортодоксальнаго марксизма, „Новое Слово“ (1897 г.), разграничивающій необходимый процессъ отъ нашего отношенія къ нему, а проще говоря, раздѣляющій теоретическіе взгляды отъ ихъ практическаго осуществленія. „Одно дѣло признавать историческую неизбѣжность даннаго процесса... и другое дѣло становиться въ извѣстное активное отношеніе къ этому процессу. Насколько вообще возможно такое активное отношеніе, мы, конечно, становимся не на сторону экспропріирующихъ, а экспропріируемыхъ“. Въ этой цитатѣ все характерно: и откровенное признаніе, что въ ортодоксальномъ марксизмѣ теорія — одно, а практика — другое, и робкая оговорка относительно возможности активнаго отношенія къ фатальному процессу, и рѣшеніе стать на сторону экспропріируемыхъ... Нѣкоторые чрезмѣрно храбрые ортодоксальные марксисты пытались разорвать съ подобнаго рода двойственностью, и еще въ 1891—92 гг., во время голодной эпопеи, заявляли, что „кормить крестьянъ значитъ препятствовать процессу созданія капитализма“... Это было бы логично, если бы процессъ обнищанія деревни не являлся бы въ то же время тормазомъ и самому росту капитализма, что прекрасно понимали вожди марксистскаго движенія. Двойственность неизбѣжно присуща марксистской теоріи въ періодѣ начала капиталистическаго развитія; конечно, отсюда еще далеко до обвиненія русскихъ марксистовъ за ихъ „союзъ“ съ растущей буржуазіей; конечно, вполнѣ

правъ Плехановъ, утверждая, что „соціалъ-демократы не только никогда и нигдѣ не могутъ быть союзниками буржуазіи въ дѣлѣ порабощенія рабочихъ, но, наоборотъ, только они и могутъ организовать серьезный отпоръ капиталистической эксплуатаціи"... О сознательномъ союзѣ, конечно, не можетъ быть и рѣчи; разумѣется, марксисты не были идеологами буржуазіи (!), но при началѣ роста этой буржуазіи ихъ пути должны были часто совпадать. Такъ, напримѣръ, мы знаемъ, что идеологами русской буржуазіи начала шестидесятыхъ годовъ были эпигоны западничества, россійскіе фритредеры; но мы видѣли тогда же, что вмѣстѣ съ ростомъ буржуазіи неизбѣженъ былъ ея переходъ отъ фритредерства къ крайнему протекціонизму. Процессъ этого перехода совершался въ семидесятыхъ и восьмидесятыхъ годахъ, а къ началу девяностыхъ годовъ протекціонизмъ былъ уже боевымъ кличемъ всей буржуазіи (типичнымъ идеологомъ которой въ этомъ случаѣ былъ, напр., Менделѣевъ). Русскіе марксисты, не будучи идеологами буржуазіи, тоже стояли за протекціонизмъ и за ту экономическую политику, которая въ конечномъ счетѣ привела къ дутому расцвѣту покровительствуемой промышленности и къ финансовому краху всего государства...

„Чѣмъ хуже, тѣмъ лучше"—вотъ основное, главное убѣжденіе ортодоксальнаго марксизма. Въ этомъ убѣжденіи была его сила, такъ какъ оно было глубоко оптимистичнымъ; но въ то же время оно было рѣзко анти-индивидуалистичнымъ, и въ этомъ была его слабость. „...Мы оптимисты—заявляетъ авторъ „Критическихъ Замѣтокъ" —...(но) оптимизмъ этотъ не имѣетъ ничего общаго съ проповѣдью «отрадныхъ явленій» (т.-е. съ теоріей малыхъ дѣлъ восьмидесятниковъ, прибавимъ мы отъ себя)... Онъ питается одинаково и «отрадными» и «безразличными» и даже «безотрадными» явленіями. Нѣкоторыми «безотрадными», пожалуй, даже больше, чѣмъ нѣкоторыми «отрадными»"... („Новое Слово" 1897 г., № 4, „Г. Чичеринъ и его обращеніе къ прошлому"). Въ такомъ оптимизмѣ, конечно, можно черпать только силу, и мы на это уже указывали выше; этотъ оптимистическій фатализмъ родственъ признанію „разумной дѣйствительности" Бѣлинскимъ въ періодѣ его анти-индивидуализма. Отчасти этотъ оптимизмъ вытекаетъ изъ діалектическаго обоснованія основныхъ началъ марксизма, отчасти изъ другихъ источниковъ, съ нѣсколькими изъ которыхъ мы уже знакомы. Какъ извѣстно, согласно марксистской концепціи, капиталистическій строй неизбѣжно долженъ погибнуть отъ внутреннихъ противорѣчій,

а потому намъ не только нѣтъ необходимости бороться съ капитализмомъ, но, напротивъ, надо содѣйствовать („насколько вообще возможно такое содѣйствіе...“) его дальнѣйшей эволюціи, ибо каждый его шагъ впередъ есть шагъ на пути къ гибели. Вотъ точка зрѣнія оптимистическаго фатализма, утрированная крайними ортодоксальными марксистами. Положеніе дѣлъ, какъ видимъ, вполнѣ утѣшительное: становясь на сторону экспропріируемыхъ, мы тѣмъ самымъ удовлетворяемъ наше чувство справедливости и въ то же время не только не замедляемъ желательный для насъ (но не для экспропріируемыхъ) процессъ экспропріаціи, но „напротивъ, даже ускоряемъ его“... Съ другой стороны, работая для развитія капитализма и подчиняясь тѣмъ самымъ необходимости, мы въ то же время содѣйствуемъ быстрѣйшей гибели ненавистнаго для насъ капиталистическаго строя. Такимъ образомъ и необходимость торжествуетъ и наши стремленія удовлетворены: капиталъ пріобрѣтенъ, и идеологическая невинность соблюдена... Жаль только, что эти крайніе ортодоксальные марксисты не желали быть послѣдовательными и не примѣняли діалектическаго метода ко всѣмъ несимпатичнымъ для нихъ понятіямъ и доктринамъ, а то они могли бы стать рьяными народниками для того, чтобы скорѣе привести народничество къ разложенію, или могли стремиться къ процвѣтанію милитаризма, чтобы вѣрнѣе покончить съ нимъ (одинъ изъ марксистовъ, впрочемъ, былъ близокъ къ этой мысли). Еще болѣе удивительно, что они такъ возставали противъ соціологическаго утопизма и романтизма: вѣдь, по ихъ мнѣнію, эти теченія обречены на погибель, такъ отчего же было не ополчиться за нихъ противъ марксизма? необходимость все равно бы восторжествовала (т.-е марксизмъ побѣдилъ бы точно такъ же, какъ должны побѣдить экспропріирующіе), а въ то же время чувство было бы удовлетворено (точно такъ же, какъ удовлетворялось чувство марксистовъ при ихъ „возможномъ активномъ содѣйствіи“ обреченнымъ на гибель экспропріируемымъ). Вообще точка зрѣнія оптимистическаго фатализма сама терпитъ пораженіе отъ разлагающихъ ее внутреннихъ противорѣчій; мы уже имѣли случай указывать, что эта точка зрѣнія неизбѣжно должна сопровождаться анти-индивидуализмомъ (см. т. II, гл. III). Такъ было и въ этомъ случаѣ, въ чемъ была и сильная и слабая сторона марксизма, сказали мы выше.

Чѣмъ хуже, тѣмъ лучше. Чѣмъ сильнѣе растетъ капитализмъ, тѣмъ скорѣе рухнетъ капиталистическій строй; чѣмъ хуже становится жить экспропріируемому, тѣмъ лучше для развитія саморазлагаю-

щагося капитализма. Однимъ словомъ, чѣмъ хуже реальнымъ личностямъ, тѣмъ лучше для блага общества въ цѣломъ: вотъ въ условномъ видѣ основное положеніе ортодоксальнаго марксизма. Община разлагается, крестьянинъ обезземеливается—тѣмъ лучше, ибо благодаря всему этому растетъ кабатчикъ и кулакъ, который, несмотря на всѣ свои отрицательныя стороны, все-таки представляетъ „высшій типъ человѣческой личности,—личности, которая ставитъ вопросъ о своихъ правахъ и мучится ихъ непризнаніемъ"... И это слова не какого-нибудь зауряднаго ортодоксальнаго марксиста, но автора „Критическихъ Замѣтокъ"... Въ этихъ словахъ не мѣшаетъ разобраться для болѣе яснаго освѣщенія принципа „чѣмъ хуже, тѣмъ лучше". Не трудно замѣтить, что въ данномъ случаѣ авторъ „Критическихъ Замѣтокъ" впадаетъ въ ту же самую ошибку, въ какую въ свое время впадалъ его главный идейный врагъ—Михайловскій, признавая, что гермафродитъ по типу развитія стоитъ выше человѣка. Мы указывали, въ чемъ заключается эта ошибка теоріи типовъ развитія: типъ есть *сумма* свойствъ, а Михайловскій считаетъ его высшимъ при превосходствѣ *одного* свойства, упуская изъ вида, что остальныя свойства отнюдь не равны. Въ аналогичную ошибку впали и ортодоксальные марксисты, и авторъ „Критическихъ Замѣтокъ", считая кулака „высшимъ типомъ" человѣческой личности, причемъ ошибка эта заключается не въ словахъ и выраженіяхъ, а въ самой сущности дѣла. Дѣйствительно, еще Гл. Успенскій указывалъ, какъ мы это отмѣчали, что кулакъ большей частью весьма талантливый человѣкъ, но только въ одной сферѣ купли-продажи и вообще въ области экономическихъ отношеній (см. его „Власть Земли"): интересно, что авторъ „Критическихъ Замѣтокъ" вполнѣ согласенъ съ такимъ рѣшеніемъ вопроса о кулачествѣ (см. его вышеуказанную статью „«Мужики» г. Чехова"). Но если это такъ, то какимъ образомъ кулакъ попадаетъ вдругъ въ „высшій типъ" человѣческой личности и начинаетъ страдать непризнаніемъ своей личности и т. п.? Понятно какимъ образомъ марксизмъ впалъ въ эту ошибку: сфера экономическихъ отношеній была для него тѣмъ китомъ, на которомъ построено и право и всякая идеологія; а потому и кулакъ, превосходящій окружающихъ въ этой экономической области и проявляющій въ ней, по выраженію Гл. Успенскаго, „подлинно геніальныя способности", вполнѣ логично считается марксистами не только экономически болѣе совершеннымъ, но и вообще „высшимъ типомъ человѣческой личности". Несмотря на генетическое объясненіе, ошибка

все-таки остается ошибкой, только дно ея лежитъ глубже—въ основномъ положеніи марксизма о тождествѣ экономическихъ и соціологическихъ категорій; объ этой основной ошибкѣ рѣчь будетъ ниже, а теперь намъ интересенъ только результатъ этой производной ошибки. Результатъ этотъ—анти-индивидуализмъ всей доктрины, заключающійся, во-первыхъ, въ ея полномъ разногласіи съ жизнью, а во-вторыхъ, въ признаніи руководящимъ принципомъ блага абстрактнаго человѣка. Авторъ „Критическихъ Замѣтокъ" доктринерски заявлялъ, что кулакъ есть личность, страдающая отъ непризнанія своихъ правъ, „способная на недовольство и протестъ" (Ibid.); таковъ идеальный кулакъ марксизма; но онъ не имѣетъ ничего общаго съ тѣмъ реальнымъ деревенскимъ кулакомъ, котораго всѣ мы знаемъ и по личнымъ столкновеніямъ [1]), и по удивительно правдивымъ и художественнымъ изображеніямъ Гл. Успенскаго, а отчасти и Салтыкова. Построивъ мертвый идеалъ кулака, способнаго на недовольство и протестъ во имя правъ личности, марксизмъ неминуемо впалъ въ анти-индивидуализмъ, ибо поставилъ своей цѣлью проведеніе этого мертваго идеала въ жизнь. Пусть кулакъ плодится и множится, пусть крестьянская бѣднота гибнетъ и разлагается: это, во-первыхъ, необходимо, а во-вторыхъ, и утѣшительно, ибо благодаря этому процессу нарождается „высшій типъ человѣческой личности". Интересы реальной личности здѣсь принесены въ жертву абстракціи, а потому и вся эта концепція является глубоко анти-индивидуалистичной. Что означаетъ принципъ „чѣмъ хуже, тѣмъ лучше" въ примѣненіи къ данному случаю? Смыслъ его тотъ, что страданія и гибель милліоновъ неприспособленныхъ и слабыхъ создадутъ высшій типъ личности; мы видимъ такимъ образомъ тѣсную внутреннюю связь между ортодоксальнымъ марксизмомъ и дарвинистической соціологіей, о которой мы уже говорили подробно. Всѣ знакомыя намъ возраженія Михайловскаго противъ дарвинистической соціологіи можно буквально примѣнить и къ этой сторонѣ ортодоксальнаго марксизма и къ его глубоко анти-индивидуалистическому принципу.

Таковъ смыслъ принципа „чѣмъ хуже, тѣмъ лучше", разобранный на частномъ примѣрѣ; общее его значеніе мы подчеркивали выше. Pereat реальная личность, fiat необходимость и floreat абстрактный человѣкъ! Трудно было идти дальше по пути анти-индивидуализма. Чѣмъ хуже *теперь* реальной *личности*, тѣмъ лучше *по-*

---

[1]) См. объ этомъ статью „Что думаетъ деревня?" въ майскомъ № „Русскаго Богатства" за 1906 г. и въ апрѣльскомъ № „Современности" того же года.

томъ будетъ *обществу*—съ такимъ рѣзкимъ анти-индивидуализмомъ мы рѣдко встрѣчались за всю исторію русской интеллигенціи въ XIX вѣкѣ. И этотъ принципъ марксисты примѣняли во всѣхъ случаяхъ, самоотверженно подчиняясь ему во многихъ вопросахъ. Чѣмъ болѣе стѣснены мы въ правахъ своей человѣческой личности, тѣмъ лучше, ибо тѣмъ сильнѣе современемъ проявится противодѣйствіе подавленной личности; чѣмъ сильнѣе въ настоящую минуту реакція, съ тѣмъ большей силой скажется впослѣдствіи общественное пробужденіе—такъ постоянно твердили марксисты. Во всемъ этомъ много вѣрнаго, тѣмъ болѣе, что это не что иное, какъ примѣненіе къ соціологіи закона Лешателье, о чемъ мы уже говорили въ главѣ о шестидесятыхъ годахъ, и не въ этомъ, конечно, анти-индивидуализмъ ортодоксальнаго марксизма. Этотъ анти-индивидуализмъ заключается въ томъ, что ортодоксальные марксисты принимали вышеуказанный принципъ *не только за объективный законъ соціологіи, но и за субъективную норму практической дѣятельности.* Разъ чѣмъ хуже, тѣмъ лучше, то вполнѣ логично стараться, чтобы было елико возможно хуже, хуже въ настоящую минуту, теперь,—тогда будетъ лучше въ будущемъ. Въ этомъ-то и состоитъ анти-индивидуализмъ марксизма, считавшаго возможнымъ жертвовать интересами настоящаго, а значитъ и реальными личностями, будущему, въ лицѣ абстрактнаго человѣка. Это была „любовь къ дальнему", вмѣсто той „любви къ ближнему", какую проповѣдывало народничество, если употребить удачное, но уже опошленное выраженіе Ницше; крайній этическій анти-индивидуализмъ марксизма ясенъ уже изъ того, что все настоящее является для него только средствомъ для будущаго. Продолжая сравненіе Ницше, мы скажемъ, что врачъ, ампутирующій руку или ногу больного, проявляетъ этимъ свою „любовь къ дальнему" (не въ пространственномъ, а во временномъ отношеніи), но дѣлая такъ, онъ увѣренъ, что изъ двухъ золъ выбираетъ меньшее, и цѣною мученій и ампутированной руки спасаетъ жизнь своего „ближняго", реальной личности. Увѣренность врача граничитъ съ необходимостью (ошибки возможны, но рѣдки): такой же увѣренностью отличались и марксисты въ своемъ лѣченіи „соціальнаго организма". И въ этой ихъ самоувѣренности ихъ ошибка, ихъ несчастье: они были слишкомъ увѣрены въ безошибочномъ объективизмѣ своей теоріи и въ жертву этому Молоху готовы были принести десятки и сотни тысячъ реальныхъ личностей. Признавать объективный законъ субъективной нормой дѣятельности было вполнѣ послѣдовательно,

хотя и въ данномъ случаѣ анти-индивидуалистично; становиться на сторону реальныхъ личностей (напр., экспропріируемыхъ) было зато вполнѣ непослѣдовательнымъ, и уже въ этомъ одномъ мы готовы видѣть признаки начинавшагося разложенія марксизма. Анти-индивидуализмъ же заключается именно въ признаніи субъективной нормой объективнаго закона, противорѣчащаго интересамъ реальной личности. Дѣйствительно, пусть къ соціологіи совершенно приложимы взаимно дополняющіе другъ друга законы Ньютона и Лешателье, пусть тяжелый государственный гнетъ неизбѣжно вызываетъ пропорціонально сильное общественное противодѣйствіе, пусть въ соціальной средѣ неизбѣжно возникаютъ процессы противодѣйствующіе нѣкоторой силѣ, и именно вслѣдствіе дѣйствія этой силы; пусть все это такъ и пусть мы принимаемъ такимъ образомъ этотъ объективный законъ соціологіи. Но развѣ отсюда слѣдуетъ, что мы должны принять этотъ объективный законъ за субъективную норму дѣятельности? Вѣдь этотъ законъ имѣетъ отнюдь не аподиктическій, а только ассерторическій характеръ: *если* въ соціальной средѣ дѣйствуетъ такая-то сила, *то въ такомъ случаѣ* произойдетъ то-то и то-то. Считая желательнымъ именно это „то-то и то-то", марксисты считали неизбѣжнымъ выражать свое сочувствіе и предъидущему „если" (въ данномъ случаѣ эта условно дѣйствующая сила—капитализмъ, необходимые и желательные результаты—уничтоженіе общины, обобществленіе орудій производства и связанные съ этимъ факты); укажемъ въ чемъ, по нашему мнѣнію, коренится здѣсь главная ошибка марксизма при его возведеніи объективнаго закона въ субъективную норму. Именно, ортодоксальный марксизмъ ошибочно принималъ, что *каждое слѣдствіе можетъ быть результатомъ только одного причиннаго ряда.* Устраняя вопросъ о гносеологическомъ значеніи категоріи причинности, мы можемъ сказать наоборотъ, что различные причинные ряды могутъ дать одно и то же слѣдствіе, хотя дѣйствительно различныя слѣдствія не могутъ быть результатомъ одного и того же причиннаго ряда. Современемъ мы надѣемся обосновать эту точку зрѣнія, вполнѣ согласную со всѣми данными положительной науки и вполнѣ объяснимую гносеологически, теперь отмѣтимъ только основной выводъ изъ нея: нѣкоторый результатъ соціальнаго процесса можетъ быть слѣдствіемъ не только одного причиннаго соціальнаго ряда. Это значитъ, что „то-то и то-то" можетъ имѣть мѣсто и безъ предыдущаго „если"; во всякомъ случаѣ ортодоксальный марксизмъ ничѣмъ не доказалъ, что желательные для него результаты могутъ быть достиг-

нуты только однимъ путемъ, на которомъ должны погибнуть милліоны реальныхъ личностей во имя высшихъ формъ будущей жизни. Иными словами, принимая формулу „чѣмъ хуже, тѣмъ лучше“, ортодоксальный марксизмъ не доказалъ и не могъ доказать, что „лучше“ можетъ стать только по переходѣ черезъ „тѣмъ хуже“; марксизмъ не обращалъ вниманія на различіе *необходимости единопослѣдственности тождественныхъ причинъ и возможности разнопричинности тождественныхъ слѣдствій*. Въ этомъ глубокій антииндивидуализмъ ортодоксальнаго марксизма: въ этомъ въ то же самое время и его фатализмъ, ибо фатализмъ именно и заключается въ признаніи, что не только одна и та же причина приводитъ къ одному и тому же слѣдствію, но и каждое слѣдствіе можетъ быть результатомъ только одной и той же причины. Мы пришли такимъ образомъ къ заключенію, что основные принципы ортодоксальнаго марксизма — „чѣмъ хуже, тѣмъ лучше“, „amor fati“ и др.—тѣсно связаны другъ съ другомъ неразрывной нитью антииндивидуализма.

Къ этому надо прибавить и классовую точку зрѣнія марксизма. Дѣйствительно, признаніе единственной соціологической реальностью не личности, а соціальной группы, именно класса, заходило въ ортодоксальномъ марксизмѣ за всѣ предѣлы соціологическаго детерминизма. Объективная соціологія, чисто теоретическая, можетъ принимать личность за quantité négligeable и обращать вниманіе только на взаимныя сочетанія различныхъ соціальныхъ группъ; но если она желаетъ идти дальше по этому пути и соціологически объясняетъ этическую сторону индивидуальности, то она повинна въ превышеніи власти и въ явномъ анти-индивидуализмѣ. Личность, какъ элементъ соціологическій, и личность, какъ начало этическое, такъ же различаются другъ отъ друга, какъ буржуазія—понятіе сословно-экономическое и „мѣщанство“ — терминъ этическій: смѣшеніе этихъ двухъ точекъ зрѣнія ведетъ къ цѣлому ряду ошибокъ. Въ такую ошибку впалъ ортодоксальный марксизмъ, расширяя свою концепцію соціологической личности также и на личность этическую: это онъ сдѣлалъ въ своей теоріи классовой морали и опять-таки проявилъ въ этомъ свой упорный анти-индивидуализмъ. Во многомъ, конечно, марксизмъ здѣсь былъ правъ: дѣйствительно, классовая мораль возможна и встрѣчается довольно часто; еще задолго до марксизма мы познакомились, напримѣръ, съ типомъ „кающагося дворянина“, яркаго представителя уязвленной совѣсти; тотъ же Михайловскій, столь ненавистный марксистамъ, впервые познакомилъ насъ съ этимъ

представителемъ классовой морали. Но ортодоксальный марксизмъ зашелъ слишкомъ далеко, утверждая, что всякая мораль можетъ быть только классовой; мы увидимъ, что онъ зашелъ еще дальше, отрицая приложимость этики къ соціальному процессу, упраздняя категорію справедливости въ соціологіи и подчиняя ее категоріи необходимости.

Крайній этическій и соціологическій анти-индивидуализмъ, анти-индивидуализмъ въ самомъ основаніи доктрины — вотъ слишкомъ очевидное свойство ортодоксальнаго марксизма; быть можетъ, никогда русская интеллигенція не заходила такъ далеко въ своемъ этическомъ и соціологическомъ анти-индивидуализмѣ, и это было особенно яснымъ на фонѣ широкаго индивидуализма критическаго народничества и субъективизма Михайловскаго. Для марксизма превыше всего не личность и человѣкъ, а классъ и человѣчество: настоящее для него только средство и онъ тащитъ по колѣно въ грязи тяжелую барку исторіи, на флагѣ которой написано — *прогрессъ въ будущемъ*, если воспользоваться знакомымъ намъ выраженіемъ Герцена. Конечная цѣль марксизма — это грядущій рай на землѣ, это тотъ Zukunftstaat, который Достоевскій называлъ „Хрустальнымъ Дворцомъ"; для марксизма настоящее—только средство, и только будущее—цѣль. Крайній ортодоксальный марксизмъ—это типичная и давно знакомая намъ „шигалевщина во времени", соціологическій и этическій анти-индивидуализмъ. Для того, чтобы еще рельефнѣе выяснить анти-индивидуализмъ ортодоксальнаго марксизма, мы остановимся на параллельномъ сравненіи нѣкоторыхъ главнѣйшихъ пунктовъ марксистской доктрины и теорій субъективизма народничества.

Результатъ такого сравненія мы сообщимъ заранѣе. Именно, мы помнимъ, что народничество и субъективизмъ были широкими индивидуалистическими концепціями, лишенными однако глубины; ортодоксальный марксизмъ, напротивъ, является анти-индивидуалистической концепціей, стремящейся проникнуть въ глубину соціальнаго процесса, но зато отличается крайней узостью своихъ воззрѣній. Широта безъ глубины, глубина безъ широты — вотъ кратчайшая характеристика народничества и марксизма; неудивительно, что два настолько противоположныхъ теченія немедленно стали во взаимно враждебныя отношенія, обострявшіяся индивидуализмомъ перваго и анти-индивидуализмомъ второго. Михайловскій въ своихъ статьяхъ 1893 и 1894 г. первый бросилъ перчатку ортодоксальному марксизму какъ соціологической доктринѣ; марксизмъ отвѣ-

тилъ „Критическими Замѣтками“ (1894 г.), а также цитированной выше книгой Бельтова (1895 г.). Михайловскій, конечно, былъ во многомъ неправъ, и это мы уже имѣли случай отмѣтить, но ортодоксальный марксизмъ оказался еще болѣе неправымъ въ своемъ отношеніи къ субъективизму Михайловскаго; онъ указалъ, дѣйствительно, на немногія слабыя стороны воззрѣній послѣдняго, но разбавилъ эту небольшую дозу истины громаднымъ количествомъ отчасти непониманія, отчасти извращенія, быть можетъ, безсознательнаго. Возьмемъ, напримѣръ, книгу Бельтова, одного изъ талантливѣйшихъ представителей ортодоксальнаго марксизма. Не будемъ касаться чрезвычайно слабыхъ философскихъ концепцій этой книги (Бельтовъ—діалектическій матеріалистъ и гегельянецъ „вверхъ ногами“, т.-е. вѣрный ученикъ Энгельса), оставимъ въ сторонѣ и соціологическіе взгляды Бельтова; остановимся только на его полемикѣ съ субъективизмомъ Михайловскаго. Какъ мало понималъ основные взгляды Михайловскаго Бельтовъ, видно изъ того, напримѣръ, что Бельтовъ усиленно доказываетъ возможность существованія „объективныхъ“ истинъ въ соціологіи и экономикѣ („Къ вопросу о развитіи монистическаго взгляда на исторію“, стр. 203—204 и др.)—точно Михайловскій когда-либо утверждалъ противное! Ultima ratio субъективизма, заявляетъ далѣе Бельтовъ, это „нраву моему не препятствуй“; еще далѣе онъ старается доказать, что Михайловскій противопоставлялъ субъективные взгляды личности объективнымъ взглядамъ толпы — гдѣ онъ нашелъ у Михайловскаго подобную нелѣпость? (Ibid., 205—206). Наконецъ, онъ считаетъ, что субъективизмъ Михайловскаго заключается главнымъ образомъ въ теоріи „героевъ и толпы“, въ чрезмѣрно высокой оцѣнкѣ роли личности въ исторіи (Ibid., 234)... Дальше этого непониманіе идти уже не можетъ, такъ какъ теорія героевъ и толпы, представляя работу по психологіи массы, совершенно не входитъ въ рядъ основныхъ идей Михайловскаго, но является случайной его экскурсіей въ область общественной психологіи. Послѣ всего этого вполнѣ былъ правъ Михайловскій, заявившій своему придирчивому, но неумѣвшему попадать въ цѣль оппоненту: „мой бѣдный г. Бельтовъ, вы вѣдь понимаете вещи совершенно наоборотъ“... А вѣдь бѣдный г. Бельтовъ былъ однимъ изъ самыхъ талантливыхъ представителей ортодоксальнаго марксизма и критиковъ субъективизма и народничества.

Впрочемъ, марксизмъ дѣйствительно указалъ на нѣкоторыя ошибки субъективизма, напримѣръ, на „субъективный методъ“, хотя

это скорѣе было раскрытіемъ ошибки терминологіи, чѣмъ понятія. Зато въ своемъ „объективизмѣ" марксизмъ впалъ въ крайность, противоположную субъективизму. Объективизмъ въ соціологіи есть точка зрѣнія чистаго разума, субъективизмъ — нравственный судъ „свободной воли", причемъ первое вовсе не противорѣчитъ второму. Михайловскій требовалъ объективизма въ построеніи и субъективизма въ примѣненіи соціологической доктрины; главное свое вниманіе онъ обращалъ на субъективизмъ, на примѣненіе въ соціологіи категорій возможности, справедливости и телеологизма, что было съ его стороны реакціей на крайній объективизмъ эволюціонистовъ и соціологовъ-дарвинистовъ, а въ девяностыхъ годахъ—ортодоксальныхъ марксистовъ. Послѣдніе всецѣло отрицали и телеологизмъ, и категоріи справедливости и возможности въ ихъ примѣненіи къ соціологіи; мы старались показать, что въ этомъ былъ глубокій анти-индивидуализмъ марксизма. Утвержденіе тожества между „сущимъ" и „должнымъ", между категоріями бытія и долженствованія было однимъ изъ самыхъ анти-индивидуалистическихъ, а потому наиболѣе антипатичныхъ Михайловскому утвержденій ортодоксальнаго марксизма; нечего и говорить, что утвержденіе это было къ тому же совершенно невѣрнымъ, и что Михайловскій былъ вполнѣ правъ. Въ своемъ утвержденіи примата истины надъ справедливостью и производнаго значенія послѣдней ортодоксальный марксизмъ впадалъ въ своеобразный раціонализмъ и до нѣкоторой степени возвращался назадъ къ шестидесятымъ годамъ; Михайловскій, со своимъ требованіемъ синтеза правды-истины и правды-справедливости, смотрѣлъ на вещи гораздо шире, отстаивая необходимость этики въ соціологіи. Новѣйшій идеализмъ начала XX-го вѣка, вышедшій въ сущности изъ разложившагося марксизма, въ этомъ отношеніи стоитъ гораздо ближе къ субъективизму Михайловскаго, хотя и вполнѣ расходится съ нимъ во многихъ существенныхъ вопросахъ.

Почти буквально то же самое можно повторить объ основномъ пунктѣ ортодоксальнаго марксизма, объ установленіи тождественности между экономическимъ и соціальнымъ процессомъ, изъ которыхъ второй совершенно растворяется въ первомъ. Этотъ узкій взглядъ, въ которомъ есть только небольшая доля истины, былъ точно такъ же и глубоко анти-индивидуалистиченъ и глубоко антипатиченъ Михайловскому; повторилась та же исторія, какъ и съ понятіями объективнаго и субъективнаго, сущаго и должнаго. Михайловскій признавалъ всю важность экономическаго процесса въ соціологіи; достаточно

вспомнить, что въ основу своей теоріи соціальнаго развитія (въ статьѣ „Что такое прогрессъ?“ 1869 г.) онъ положилъ смѣну формъ кооперацін и такимъ образомъ возводилъ соціологическую теорію на экономическомъ базисѣ. Но отсюда далеко до признанія причинной связи между экономическими и соціологическими явленіями, а именно до утвержденія, что нѣкоторое (соціологическое) слѣдствіе можетъ быть результатомъ только одного (экономическаго) причиннаго ряда. Въ этомъ утвержденіи, какъ мы отмѣтили выше, коренится весь соціологическій фатализмъ марксизма; теперь мы видимъ, что въ немъ же лежитъ основаніе неправильнаго отождествленія экономическаго и соціальнаго. Экономическій матеріализмъ очень гордился этимъ своимъ монизмомъ, почему-то считая, что монизмъ является наиболѣе цѣнной философской концепціей, а потому и принося въ жертву монизму широту и жизненность своей теоріи. Михайловскій ясно видѣлъ, что соціальныя явленія совершенно отличны отъ экономическихъ, болѣе того, что первыя являются родовыми, а вторыя — видовыми, что хотя экономическія явленія и составляютъ красную нить, становой хребетъ соціальнаго процесса, но послѣдній шире и не охватывается экономикой. И въ этомъ Михайловскій былъ совершенно правъ. Марксизмъ впалъ въ прежнюю свою ошибку и Молоху монизма принесъ въ жертву реальность своей теоріи; повторилось буквально то же самое, какъ и при поглощеніи субъективнаго объективнымъ, должнаго сущимъ: такъ и здѣсь соціальное было поглощено экономическимъ, и ортодоксальный марксизмъ не видѣлъ всей невозможности такого поглощенія цѣлаго своею частью. Съ точки зрѣнія марксизма все соціальное и политическое есть лишь надстройка надъ экономическимъ базисомъ: борьба за право есть борьба за высшія экономическія формы, соціальные и политическіе идеалы осуществляются вмѣстѣ съ ростомъ производственныхъ отношеній. Мы знаемъ, что ошибка марксизма въ этомъ случаѣ заключалась въ замѣнѣ ассерторическаго положенія аподиктическимъ утвержденіемъ и въ невѣрномъ пониманіи закона причинности; это приводило марксизмъ къ теоретичности и соціальному фатализму, и все это было пропитано духомъ анти-индивидуализма. Доля истины была здѣсь загромождена невѣрнымъ наноснымъ слоемъ теоретичности, далекой отъ жизни и непровѣренной фактически. Приматъ экономическаго надъ соціальнымъ имѣетъ только тотъ смыслъ, какой согласенъ былъ признать за нимъ Михайловскій: выдѣленіе изъ родовой группы соціальнаго одного изъ главныхъ видовыхъ факторовъ — фактора экономическаго: отсюда, конечно,

далеко до признанія главенства части соціальнаго процесса надъ всѣмъ процессомъ. Короче говоря, признаніе этого примата пріемлемо *только какъ методологическій пріемъ*, а не какъ отраженіе реальной дѣйствительности. Въ этомъ методологическомъ пріемѣ — громадная заслуга марксизма, но дѣло въ томъ, что ортодоксальному марксизму было мало такого признанія...

Вообще умѣнія различать методологію отъ реальности, форму отъ содержанія, абстрактное отъ конкретнаго, этого умѣнія никогда не было у ортодоксальнаго марксизма; выше мы назвали это теоретичностью и указали, что въ этой теоретичности таились корни анти-индивидуализма. Наоборотъ, критическое народничество всегда стремилось разграничивать абстрактное и конкретное и, быть можетъ, отчасти впадало въ обратную ошибку, чрезмѣрно оттѣняя иногда разницу между методологіей, какъ формой, и ея содержаніемъ; но зато это спасало народничество отъ догматическаго смѣшенія теоріи и жизни. Ортодоксальный марксизмъ не видѣлъ разницы между реальной личностью и абстрактнымъ человѣкомъ, болѣе того — онъ отрицалъ ее, что опять-таки прямой дорогой приводило его къ анти-индивидуализму: въ марксизмѣ, какъ мы сказали, человѣкъ поглотилъ личность, „любовь къ дальнему" стала на мѣсто „любви къ ближнему". И марксисты ставили себѣ это въ активъ, упрекая народничество за „любовь къ ближнему", за узкую, разслабленно филантропическую точку зрѣнія; въ этомъ, какъ и во многомъ другомъ, марксизмъ отчасти былъ правъ, а отчасти совсѣмъ неправъ. „Любовь къ ближнему" въ узкомъ смыслѣ проповѣдовали восьмидесятники подъ видомъ теоріи малыхъ дѣлъ, но съ такимъ крайнимъ и узкимъ толкованіемъ народничество и субъективизмъ никогда не были согласны. Дѣйствительно, любовь къ ближнему и дальнему (согласно терминологіи Ницше) является Сциллой и Харибдой ультра-индивидуализма и анти-индивидуализма, между которыми Михайловскій стремился найти безопасный проходъ своимъ двуединымъ критеріемъ блага реальной личности и трудящихся классовъ. „Любовь къ ближнему" въ своемъ буквальномъ смыслѣ приближается къ теоріи малыхъ дѣлъ, но если подъ „ближнимъ" разумѣть „реальную личность", какъ то дѣлаетъ Михайловскій, то мы избавимъ эту формулу и отъ мѣщанства и отъ ультра-индивидуализма; однако ограничиться однимъ этимъ значило бы снова впасть въ узость, такъ какъ „человѣческая личность" шире „реальной личности", любовь къ которой должна дополняться и корректироваться любовью къ абстрактному человѣку, т.-е. „любовью къ даль-

нему". Человѣческая личность есть понятіе соціологическое и этическое—и это понималъ Михайловскій; марксисты, напротивъ, не понимали этого и считали этическую личность миѳомъ, а потому и остались при одной „любви къ дальнему", т.-е. при одномъ критеріи *блага абстрактнаго человѣка*, критеріи глубоко анти-индивидуалистичномъ самомъ по себѣ. Въ то время какъ Михайловскій худо ли, хорошо ли старался проплыть между Сциллой и Харибдой, ортодоксальный марксизмъ безъ всякой борьбы былъ поглощенъ Харибдой анти-индивидуализма (обо всемъ этомъ см. между прочимъ Михайловскаго „Литература и жизнь", „Русское Богатство" 1899 г., № 4).

Иллюстраціи этой „любви къ дальнему" намъ уже знакомы: отсюда исходитъ и классовая точка зрѣнія марксизма и его отношеніе къ дѣйствительной жизни. И здѣсь, какъ вездѣ выше, доля истины затемнялась въ марксизмѣ цѣлой стѣной анти-индивидуалистическаго миража. Своей теоріей классовой борьбы марксизмъ нанесъ ударъ въ наиболѣе слабый пунктъ теоріи народничества, считавшаго возможнымъ утверждать тождество интересовъ личности и интересовъ трудящихся классовъ. Марксизмъ указалъ, что интересы различныхъ классовъ—различны, и что потому голословное утвержденіе народничества не имѣетъ подъ собой никакой почвы; но марксизмъ пошелъ дальше, принимая весь соціальный процессъ за сочетаніе антагонистическихъ классовыхъ элементовъ, считая классовую борьбу исключительнымъ содержаніемъ соціальнаго процесса. Для марксизма „классъ" игралъ роль того „абстрактнаго человѣка", къ которому проявлялась та „любовь къ дальнему", о которой шла рѣчь выше. Чѣмъ для органической теоріи было общество, какъ единый цѣльный организмъ, тѣмъ для марксизма былъ классъ, какъ единая, самодовлѣющая реальность. Неудивительно послѣ этого, что на первый планъ выступало въ марксизмѣ *благо опредѣленнаго класса*, и этому благу были подчинены какъ интересы общества, такъ и интересы отдѣльныхъ личностей. На этой почвѣ классовой борьбы марксизмъ вполнѣ логично создалъ себѣ козла отпущенія въ образѣ окончательно „разлагающагося" русскаго крестьянства и требовалъ экспропріаціи мелкихъ производителей во имя процвѣтанія фабрично-заводской промышленности, что однако было только средствомъ, а не цѣлью; но все-таки въ этомъ сказывался вполнѣ послѣдовательный анти-индивидуализмъ. Народники не признавали такой „любви къ дальнему" и не хотѣли, чтобы какой-либо трудящійся классъ народа игралъ роль

Prügelknabe,—мальчика, котораго бьютъ для благоденствія другихъ: „не сшибайте лбами двухъ разрядовъ людей"—съ такими словами обращался къ марксистамъ Михайловскій.

Общій результатъ всего вышеизложеннаго можетъ быть выраженъ въ слѣдующихъ словахъ: критическое народничество и ортодоксальный марксизмъ (какъ соціологическія доктрины) радикально расходились по всѣмъ вопросамъ въ стороны индивидуализма и анти-индивидуализма; при этомъ марксизмъ явно стремился углубить свою точку зрѣнія, что и считалъ достигнутымъ главнымъ образомъ въ своемъ монизмѣ. Положивъ экономику въ основу всего „сущаго", выводя изъ нея мораль, право, политику—марксизмъ считалъ, что глубже и дальше идти некуда, что имъ найдена первопричина историческаго процесса, соціальное начало всѣхъ началъ. Чтобы еще болѣе углубить эту точку зрѣнія, марксисты „перевернули вверхъ ногами" гегельянскую діалектику, противопоставили „діалектику" метафизикѣ (см., напр., у Бельтова, вѣрнаго ученика Энгельса), переименовали экономическій матеріализмъ въ діалектическій, и всѣмъ этимъ свершили въ предѣлѣ земномъ все земное. Трудно отказать экономическому матеріализму въ нѣкоторой глубинѣ захвата, и, быть можетъ, именно потому отъ ортодоксальнаго марксизма осталось нѣчто непреходящее, цѣнное зерно, способное принести плодъ сторицею; но нельзя не видѣть также еще большей узости, въ жертву которой была принесена вся глубина марксизма. Со своей „глубокой" точки зрѣнія марксизмъ не могъ понять и оцѣнить значенія вопросовъ, безмѣрно важныхъ для человѣческой личности, но чуждыхъ экономическому матеріализму. Таковъ, напримѣръ, вопросъ о морали, о правѣ, о категоріи справедливости. „Для насъ важно то, что соціальный процессъ *необходимъ; справедливъ* онъ или нѣтъ—этотъ вопросъ нелѣпо даже ставить: никто вѣдь не задается вопросомъ—справедливъ ли ударъ молніи, быть можетъ, убившій человѣка"—вотъ точка зрѣнія ортодоксальнаго марксизма, приближающая его къ воззрѣнію шестидесятыхъ годовъ. Фетишизація категоріи необходимости людьми девяностыхъ годовъ была тождественна фетишизаціи категоріи полезности шестидесятниками; субъективное отрицаніе этики послѣдними обратилось у девятидесятниковъ въ объективное ея отрицаніе. „Нравственность или „безнравственность" того или иного *поступка*—все это только пустыя слова,—говорили когда-то шестидесятники:—что тамъ толковать объ этичности или анти-этичности поступка? рѣчь можетъ идти только о его *полезности*. Для девятидесятниковъ, точно такъ же, этичность

или анти-этичность того или иного *процесса*—только пустыя слова: процессъ этотъ исторически *необходимъ* и этимъ все сказано. Этими словами соціологія ставилась въ одинъ рядъ со всѣми естественными науками, соціальный процессъ признавался причинно обусловленнымъ и фаталистичнымъ: въ то же самое время марксизмъ *не рѣшалъ, а только отказывался рѣшать* вопросъ о примѣненіи этики къ соціальнымъ явленіямъ. Правда, устраненіе вопроса есть тоже въ нѣкоторомъ родѣ рѣшеніе его, но такое отрицательное рѣшеніе ясно показывало, что въ поле зрѣнія марксизма не входитъ вся громадная область, объединяемая названіемъ категоріи справедливости: къ правдѣ-справедливости теоретическій ортодоксальный марксизмъ могъ въ лучшемъ случаѣ относиться только безразлично, такъ какъ не видѣлъ мѣста въ соціологіи для этой категоріи. Въ жертву глубинѣ онъ принесъ широту своего воззрѣнія. Къ этому всегда приходитъ монизмъ, если онъ не останавливается передъ втискиваніемъ жизни на прокрустово ложе своихъ теорій.

Намъ не хотѣлось бы однако, чтобы насъ причяли за абсолютныхъ противниковъ соціологической доктрины марксизма; напоминаемъ поэтому еще разъ, что все сказанное выше относится къ тому крайнему ортодоксальному марксизму, въ которомъ были повинны далеко не всѣ наиболѣе выдающіеся люди девяностыхъ годовъ. Болѣе того—мы вполнѣ признаемъ громадныя заслуги марксизма, его благотворное, оживляющее вліяніе на критическую мысль русской интеллигенціи: мы уже указали, что марксизмъ внесъ въ соціологію громадной важности методологическій пріемъ; другая, еще болѣе важная заслуга марксизма заключается въ томъ, что только черезъ него и благодаря ему русская интеллигенція получила стремленіе къ рѣшенію философскихъ проблемъ и отъ перевернутаго вверхъ ногами Гегеля нашла дорогу къ Канту. Это было заслугой марксизма, но это же было и началомъ его конца, такъ какъ именно внесеніе началъ критической философіи въ марксизмъ было ферментомъ его разложенія.

Авторъ „Критическихъ Замѣтокъ" еще въ 1894 г. отказался отъ званія ортодоксальнаго марксиста и проявилъ явную симпатію къ нео-кантіанству; въ то же самое время онъ не принялъ во всей полнотѣ не только философскихъ предпосылокъ, но и многихъ экономическихъ выводовъ экономическаго матеріализма: такъ, напримѣръ, въ своихъ „Критическихъ Замѣткахъ" онъ доказывалъ, вопреки Марксу, что экспропріація мелкаго собственника, непосредственнаго производителя отнюдь не является единственнымъ путемъ

развитія капиталистическаго строя. Въ своей статьѣ о цюрихскомъ конгрессѣ (1897 г., „Новое Слово") тотъ же авторъ, по собственному позднѣйшему заявленію, „въ совершенно категорической формѣ свелъ счеты съ Verelendungstheorie и Zusammenbruchstheorie" — т.-е. съ двумя основными положеніями ортодоксальнаго марксизма, покоющимися на принципѣ „чѣмъ хуже, тѣмъ лучше". (Неоднократно было отмѣчено, что начало этого теченія происходило до появленія извѣстной книги Бернштейна, такъ что критическое теченіе въ русскомъ марксизмѣ было вполнѣ самостоятельнымъ и оригинальнымъ). Наконецъ въ 1899 г. авторъ „Критическихъ Замѣтокъ" окончательно порываетъ съ ортодоксальнымъ марксизмомъ своими статьями „Противъ ортодоксіи" („Жизнь" 1899 г., № 10) и „Die Marxische Theorie der sozialen Entwickelung" („Braun's Archiv" 1899 г., т. XIV), причемъ обращаетъ свою критику не только на марксистскую теорію соціальнаго развитія, но и на спеціально экономическія положенія марксизма, напримѣръ, на трудовую теорію цѣнности (см. его статью „Основная антиномія теоріи трудовой цѣнности"; „Жизнь" 1900 г., № 2). Это спеціально экономическій вопросъ не входитъ въ наше разсмотрѣніе, но всетаки мы нѣсколько остановимся на позднѣйшихъ экономическихъ воззрѣніяхъ автора „Критическихъ Замѣтокъ", чтобы наглядно прослѣдить за разложеніемъ ортодоксальнаго марксизма.

Zusammenbruchstheorie и Verelendungstheorie ортодоксальнаго марксизма, теорія обнищанія массъ и теорія катастрофы капитализма, были наиболѣе анти-индивидуалистическими положеніями этой доктрины, основанными на принципѣ „чѣмъ хуже, тѣмъ лучше". Пусть крестьянская масса нищаетъ, пусть капиталъ сосредоточивается въ однѣхъ рукахъ, пусть кризисы выбрасываютъ за бортъ сотни тысячъ рабочаго люда — все къ лучшему въ семъ лучшемъ изъ міровъ: тѣмъ скорѣе капиталистическій строй подойдетъ къ зениту своей эволюціи, тѣмъ скорѣе отъ зенита онъ начнетъ опускаться въ далекій туманъ будущаго (впрочемъ это „далекое будущее" было для Маркса и Энгельса только полу-столѣтіемъ), тѣмъ скорѣе создадутся новыя, лучшія формы жизни. Теоретичность и фаталистическій оптимизмъ этихъ воззрѣній, а главное рѣзкій анти-индивидуализмъ ихъ, были тщательно подчеркнуты нами выше; тѣмъ интереснѣе отмѣтить, что критическое теченіе въ марксизмѣ начало съ отрицанія анти-индивидуализма всей доктрины, съ отрицанія глубоко анти-индивидуалистическаго основного принципа.

Еще рѣзче выразилъ свое разногласіе съ ортодоксальнымъ

марксизмомъ авторъ „Критическихъ Замѣтокъ“ въ интересной, но, къ сожалѣнію, неоконченной статьѣ „Къ критикѣ нѣкоторыхъ основныхъ проблемъ и положеній политической экономіи“ („Жизнь“ 1900 г., №№ 3 и 6). Достаточно указать, что въ этой статьѣ авторъ „Критическихъ Замѣтокъ“ возстаетъ противъ примата производства надъ распредѣленіемъ, находя въ этомъ приматѣ отмѣченную нами выше основную ошибку марксизма: неумѣніе разграничить абстрактное отъ конкретнаго. Онъ указываетъ на то, что распредѣленіе есть не процессъ, а результатъ, что „процессъ распредѣленія“ есть просто методологическая фикція, почему и называетъ такое распредѣленіе („распредѣленіе совокупнаго общественнаго продукта между соціальными классами“) — псевдораспредѣленіемъ. Приматъ производства надъ распредѣленіемъ, принимавшійся марксистами, гласилъ, что „данное распредѣленіе средствъ потребленія есть лишь слѣдствіе распредѣленія самихъ условій производства“ (слова Маркса). Авторъ „Критическихъ Замѣтокъ“ сталъ на діаметрально противоположную точку зрѣнія, указывая, что процессъ псевдораспредѣленія постоянно воспроизводитъ производственныя отношенія, а не только обусловливается ими, что процессъ этотъ имѣетъ своей реальной исходной и — главное — конечной точкой отношенія производства; свою мысль авторъ выражаетъ въ слѣдующихъ подчеркиваемыхъ имъ словахъ: „*исторически опредѣленный конкретный процессъ экономической лимитаціи*[1]) *не только воспроизводитъ, но и преобразуетъ свое соціальное a priori, производственныя отношенія*“ („Жизнь“ 1900 г., № 3, стр. 376). Дѣйствительно, это полный разрывъ съ ортодоксальнымъ марксизмомъ, это возвращеніе къ той „соціологической и экономической романтикѣ“, которую въ былые дни такъ осмѣивалъ тотъ же авторъ „Критическихъ Замѣтокъ“; въ то же время это возвращеніе къ индивидуализму, къ признанію вліянія конкретныхъ условій распредѣленія на неизмѣняемаго фетиша ортодоксальнаго марксизма—отношенія производства. „Абстрактно и статически, —продолжаетъ далѣе нашъ авторъ,—конечно, псевдораспредѣленіе всецѣло опредѣляется производственными отношеніями, но конкретно и динамически производственныя отношенія, т.-е. отношенія экономическаго могущества опредѣляются и строятся именно процессомъ экономической лимитаціи или псевдораспредѣленія“ (Ib., стр. 377—378). Любо-

[1]) Экономическая лимитація (внутренняя) въ данномъ случаѣ тождественна съ процессомъ псевдораспредѣленія.

пытно отмѣтить, что, разорвавъ такимъ образомъ съ ортодоксальнымъ русскимъ марксизмомъ, Струве вернулся въ этомъ вопросѣ если не „назадъ къ Марксу“, то во всякомъ случаѣ „назадъ къ Энгельсу“. По крайней мѣрѣ Энгельсъ въ своемъ „Анти-Дюрингѣ“ вполнѣ рѣшительно заявляетъ, что „...распредѣленіе не является простымъ, пассивнымъ результатомъ производства и обмѣна; оно въ свою очередь вліяетъ обратно на производство и обмѣнъ“...

Этотъ частный примѣръ изъ спеціальной области экономическихъ воззрѣній показываетъ, какъ авторъ „Критическихъ Замѣтокъ“, избавившись отъ теоретичности и смѣшенія абстрактнаго съ конкретнымъ, вступилъ на путь индивидуализма и реалистическаго отношенія къ окружающимъ явленіямъ (мы пока продолжаемъ рѣчь только объ экономикѣ). Въ области экономической науки онъ, повидимому, склонялся къ методу классической политической экономіи—и это было, кажется, общей тенденціей приверженцевъ критическаго теченія въ марксизмѣ (ср., напр., „Жизнь“ 1900 г. № 5, стр. 306, и № 6, стр. 263—264); не касаясь однако области общихъ вопросовъ, обратимся къ частному примѣру. Возьмемъ еще разъ процессъ псевдораспредѣленія или процессъ внутренней экономической лимитаціи. Говоря о системѣ этой лимитаціи, нашъ авторъ сочувственно цитируетъ слова Менгера о необходимости изучать явленія „народнаго хозяйства“ (систему экономической лимитаціи) съ простѣйшихъ реальныхъ элементовъ, „съ сингулярнаго народнаго хозяйства“, равнодѣйствующая которыхъ даетъ систему хозяйства народнаго: идти обратнымъ путемъ и начинать съ изслѣдованія самой равнодѣйствующей, значитъ не понимать основной задачи теоретическаго изслѣдованія. „Все это совершенно вѣрно по отношенію къ системѣ внутренней экономической лимитаціи, поскольку ея предпосылки берутся какъ данныя и ея соціальные результаты не подвергаются изслѣдованію“—замѣчаетъ со своей стороны авторъ „Критическихъ Замѣтокъ“ (Ib., стр. 367). Въ другомъ мѣстѣ онъ съ не меньшимъ сочувствіемъ приводитъ мысль Зиммеля, что „только несовершенство средствъ нашего познанія соціальныхъ явленій заставляетъ насъ отказаться отъ... индивидуалистической исходной точки“ при изученіи экономическихъ явленій (Ib., стр. 391). Въ области соціологіи и гносеологіи онъ позднѣе пришелъ именно къ этой точкѣ, въ области же экономики онъ, какъ мы видимъ, отказался отъ теоретичности и гипостазированія методологическихъ фикцій. Въ частномъ вопросѣ о протекціонизмѣ авторъ „Критическихъ Замѣтокъ“ примыкалъ еще въ 1897 г. къ группѣ нашихъ

убѣжденнѣйшихъ протекціонистовъ, требующихъ охранительныхъ пошлинъ ad majorem gloriam фабрично-заводской промышленности; пять лѣтъ спустя, освободившись отъ путъ ортодоксальнаго марксизма, онъ энергично возстаетъ противъ „финансово-экономической системы, которая состоитъ въ высасываніи послѣднихъ соковъ изъ крестьянства и въ поощреніи промышленности помощью высокихъ пошлинъ"... („Освобожденіе". № 1).

На этихъ частныхъ вопросахъ практической и теоретической соціальной экономіи мы можемъ наблюдать тенденцію критическаго теченія въ марксизмѣ къ индивидуализму отъ анти-индивидуализма; это выяснится еще рельефнѣе при изложеніи критики основныхъ положеній экономическаго матеріализма. О Verelendungstheorie и Zusammenbruchstheorie мы уже упоминали выше; но критика пошла дальше и направила главныя усилія на вскрытіе противорѣчій болѣе основныхъ концепцій марксизма, а именно: прежде всего она пробила брешь въ томъ узкомъ монизмѣ, на которомъ покоилась вся доктрина ортодоксальнаго марксизма.

Соціальный процессъ не тождественъ экономическому—вотъ первое утвержденіе критическаго направленія: экономика есть только группа явленій въ соціологіи, и утверждать, что соціальный процессъ выражается въ сочетаніи отношеній производства, можно только вполнѣ условно, въ видѣ методологическаго пріема; приматъ экономика надъ соціологіей является поэтому вполнѣ узкой и невѣрной точкой зрѣнія. Отсюда слѣдуетъ, что настолько же невѣрнымъ и еще болѣе узкимъ является пресловутое ученіе о политически-правовой „надстройкѣ" на экономическомъ зданіи: критическое теченіе доказывало, что ни о какой надстройкѣ, т.-е. о приматѣ экономики надъ правомъ, не можетъ быть и рѣчи, такъ какъ это совершенно равноцѣнныя стороны, относящіяся другъ къ другу какъ форма (право) къ содержанію (экономика). Между экономикой и правомъ существуетъ соотвѣтствіе, но не предполагавшаяся ортодоксальными марксистами тѣсная *причинная* связь. Если въ соціальной средѣ дѣйствуетъ основная экономическая сила, то въ такомъ случаѣ должны произойти такія-то соціальныя явленія: въ этомъ признаніи марксизмомъ основной экономической силы, въ признаніи единичности возможной причины таилась вся ошибка ортодоксальнаго марксизма. Еще Бельтовъ, въ своей цитированной выше книгѣ, вспоминалъ слова Даламбера о томъ, что можно построить „антифизику", придти къ самымъ нелѣпымъ физическимъ выводамъ на основаніи самыхъ безспорныхъ физическихъ законовъ: для этого

надо взять какой-либо безспорный законъ и слѣдить за его дѣйствіями, устраняя въ то же время изъ разсмотрѣнія всѣ другіе законы (стр. 274). Бельтовъ не предвидѣлъ, что это mutato nomine fabula narratur о самомъ ортодоксальномъ марксизмѣ: именно въ этой доктринѣ въ основаніе было положено безспорное положеніе о значеніи экономики въ соціальномъ процессѣ, а утрированное развитіе этого положенія привело къ вполнѣ нелѣпымъ результатамъ. Одинъ изъ наиболѣе снисходительныхъ критиковъ марксизма по этому поводу заявляетъ, что „изъ всѣхъ монистическихъ системъ этотъ методологическій монизмъ (ортодоксальнаго марксизма) основанъ на наиболѣе некритическомъ отношеніи къ формамъ и элементамъ мышленія". Ученіе о „надстройкѣ" основано на цѣломъ рядѣ логическихъ ошибокъ, изъ которыхъ главная — отмѣченное выше неумѣніе разграничить абстрактное отъ конкретнаго; тотъ же авторъ вполнѣ вѣрно замѣчаетъ, что не только политически правовая „надстройка" является полнѣйшей абстракціей, которую ортодоксальный марксизмъ не желалъ разлагать на конкретныя слагаемыя, но что даже самъ экономическій факторъ, „матеріальная сфера общественныхъ явленій есть только абстракція и сборное понятіе для всѣхъ единичныхъ явленій, стоящихъ въ причинныхъ соотношеніяхъ, которыя (явленія) какъ между собой, такъ и внѣ могутъ вліять только въ одиночку и въ розницу" (см. интересную во многихъ отношеніяхъ статью Б. Кистяковскаго „Категоріи необходимости и справедливости при изслѣдованіи соціальныхъ явленій"; „Жизнь" 1900 г., №№ 5 и 6). Итакъ, экономическій факторъ прежде всего долженъ быть подвергнутъ процессу „разотвлеченія" (терминъ Михайловскаго), процессу конкретизаціи; послѣ этого станетъ яснымъ, что и первичность этого фактора надо понимать вполнѣ условно. Несомнѣнно, всѣ соціальныя явленія происходятъ на почвѣ экономической; но съ такимъ же основаніемъ можно утверждать, что прежде всего они происходятъ на геологической почвѣ—и въ этомъ утвержденіи будетъ доля условной истины, откуда еще не слѣдуетъ примата геологіи надъ соціологіей...

Ополчившись такимъ образомъ противъ узости воззрѣній ортодоксальнаго марксизма, критическое теченіе тѣмъ самымъ подняло мечъ на мѣщанство и анти-индивидуализмъ марксистской догмы. Рушилось основаніе этой догмы—экономическій монизмъ, а потому рушилось и все догматическое зданіе: классовая теорія, мораль и философія ортодоксальнаго марксизма. Авторъ „Критическихъ Замѣтокъ" указывалъ (въ 1900 г.), что только несовершенство средствъ

познанія соціальныхъ явленій заставляетъ насъ считать субъектами производственныхъ отношеній не индивидовъ, а классы, цѣлыя общественныя группы; но въ то же время онъ рѣшительно отказался считать какую бы то ни было идеологію продуктомъ классовой точки зрѣнія. Ортодоксальные марксисты считали (а нѣкоторыя любопытныя окаменѣлости изъ ихъ лагеря и до сихъ поръ считаютъ) нео-кантіантство и близкія къ нему системы философскаго творчества—классовымъ міровоззрѣніемъ отживающей буржуазіи (!). Авторъ „Критическихъ Замѣтокъ" убѣжденно и горячо возстаетъ противъ такого положенія: „для меня—говоритъ онъ—между понятіемъ *классъ* и понятіемъ *философское творчество* лежитъ столь большое разстояніе, и при томъ не пустое, а наполненное самымъ разнообразнымъ содержаніемъ, что я не въ силахъ вовсе мыслить себѣ одно понятіе какъ субъектъ, другое — какъ предикатъ такого сужденія, которое могло бы претендовать на какой-либо человѣческій смыслъ. И когда у меня, согласно принятому и одобренному трафарету, возникаетъ въ головѣ вопросъ, какой классъ повиненъ въ метафизикѣ Спинозы или Фихте, то я—скажу безъ всякаго стыда—начинаю просто глупѣть отъ подобнаго вопроса"... (см. его статью „Противъ ортодоксальной нетерпимости—pro domo sua"; „Міръ Божій" 1901 г., № 3). Намъ остается только подписаться подъ этими словами, освобождающими отъ классовыхъ оковъ міровоззрѣніе. Но критическое теченіе пошло дальше этого: оно съ очевидностью доказало, что самое понятіе „класса" является не экономической, а соціологической концепціей, ибо онъ является совокупностью общихъ чувствъ, стремленій и желаній, носителями которыхъ являются реальныя личности (см. вышеуказанную статью Б. Кистяковскаго). Болѣе того—авторъ „Критическихъ Замѣтокъ" указалъ, что само понятіе „капиталъ" не является чисто экономическимъ (это замѣтилъ еще Марксъ), но также и соціологическимъ понятіемъ: именно, капиталъ какъ „средства производства" есть понятіе экономическое, но капиталъ какъ „общественныя отношенія производства" есть соціальная категорія. Противъ всего этого ортодоксальный марксизмъ, какъ философо-историческая концепція, могъ выставить только самыя убогія возраженія; по существу его дѣло было безповоротно проиграно.

Особенно рѣзко выступило новое критическое теченіе противъ марксистскаго отношенія къ этикѣ, противъ отождествленія сущаго и должнаго. Мы знаемъ, что экономическій матеріализмъ совершенно вычеркнулъ изъ списковъ категорію справедливости въ ея примѣненіи къ соціальному процессу, чѣмъ и проявилъ свой рѣзкій анти-

индивидуализмъ. Критическое теченіе стало на діаметрально-противоположную точку зрѣнія, утверждая, что соціологъ не только спеціалистъ своей науки, *но и человѣкъ*, что послѣднее гораздо важнѣе перваго, что „необходимость какого-нибудь соціальнаго явленія въ естественно причинной связи его совсѣмъ не исключаетъ сужденіе о немъ съ точки зрѣнія справедливости“ (Б. Кистяковскій, op. cit.; „Жизнь“ 1900 г., № 6, стр. 140; см. вообще стр. 135—148). Доказывая эти положенія на почвѣ теоріи критической философіи, новое направленіе окончательно и на всѣхъ пунктахъ разбило ортодоксальный марксизмъ [1]) и въ то же время высказало явную тенденцію къ индивидуализму. Принципъ „чѣмъ хуже, тѣмъ лучше“ и основанныя на немъ теоріи были отвергнуты, отождествленіе экономики и соціологіи, а также бытія и долженствованія было признано невѣрнымъ и узкимъ, личность снова вступала въ свои права, если не вершителемъ, то дѣятелемъ историческаго процесса. Еще въ 1897 г. авторъ „Критическихъ Замѣтокъ“ возсталъ противъ ортодоксально-марксистскаго фатализма въ своей статьѣ „Свобода и историческая необходимость“ („Вопросы философіи и психологіи“ 1897 г., № 1), утверждая, что марксисты часто забываютъ грань, лежащую между наукой и идеаломъ, что необходимость тѣсно и неразрывно сплетена со свободой, что фаталистическій, абсолютно-необходимый идеалъ есть contradictio in adjecto (объ этомъ см. еще въ статьѣ того же автора „Къ вопросу о морали“, 1901 г.). Отсюда неизбѣжно было прійти къ признанію возможности воздѣйствія личности на историческій процессъ; критическое теченіе признало теперь возможность планомѣрнаго воздѣйствія личности на производственныя и распредѣлительныя отношенія, на весь соціальный процессъ (см., напр., „Жизнь“ 1900 г. № 3, стр. 380 и сл.). Однимъ словомъ, куда мы ни взглянемъ, всюду видимъ тенденцію

---

[1]) Мелкій, но характерный фактъ: ортодоксально-марксистская редакція „Жизни“ рѣшила сдѣлать примѣчанія и возраженія къ вышеуказанной статьѣ Б. Кистяковскаго, какъ наносящей черезчуръ сильные удары марксистской догмѣ. Примѣчанія эти „помѣщены въ концѣ этой же книжки“—заявила редакція на послѣдней страницѣ указанной статьи. Напрасно однако читатель искалъ бы этихъ „примѣчаній“: ихъ нѣтъ ни въ концѣ, ни въ серединѣ, ни въ началѣ книжки, нѣтъ и во всѣхъ послѣдующихъ томахъ журнала; никто изъ ортодоксальныхъ марксистовъ ни единымъ словомъ не возразилъ нашему автору. Трудно было яснѣе проявить полное безсиліе системы ортодоксальнаго марксизма противъ трансцендентально-нормативнаго оружія нео-кантіанства, этого „упадочнаго міровоззрѣнія отмирающей буржуазіи“...

критическаго теченія избавиться отъ оковъ анти-индивидуализма и выйти на путь индивидуалистическихъ воззрѣній.

Но вотъ въ чемъ вопросъ: не есть ли все это возвращеніе на путь субъективизма Михайловскаго и критическаго народничества, какъ соціологической доктрины? Развѣ не буквально то же самое говорилъ Михайловскій въ своихъ возраженіяхъ автору „Критическихъ Замѣтокъ", Бельтову и другимъ ортодоксальнымъ марксистамъ? Развѣ не требовалъ онъ, какъ мы знаемъ, примѣненія категоріи справедливости къ соціологіи, развѣ не возставалъ противъ отождествленія сущаго и должнаго, экономическаго и соціологическаго, развѣ не указывалъ онъ на оптимистическій фатализмъ марксизма, развѣ не считалъ неизбѣжнымъ телеологизмъ въ опредѣленіи прогресса? Развѣ не боролся онъ все время противъ узкаго анти-индивидуализма марксистской догмы, развѣ не выставлялъ постоянно впередъ требованія самаго широкаго индивидуализма? Конечно, все это такъ и нельзя отрицать, что въ очень и очень многомъ Михайловскій былъ гораздо ближе къ истинѣ, чѣмъ ортодоксальные марксисты, въ очень многомъ критическое теченіе въ марксизмѣ подошло ближе къ субъективизму Михайловскаго, чѣмъ къ ортодоксально-марксистской догмѣ; несмотря на это, однако, понимать новое критическое теченіе какъ „возвращеніе къ Михайловскому" — а именно такъ понимали дѣло и ортодоксальные марксисты и ортодоксальные народники—было бы во всѣхъ отношеніяхъ узко и невѣрно. Народничество въ свое время не было возвращеніемъ ни къ славянофильству, ни къ западничеству, хотя и синтезировало въ своей вполнѣ оригинальной концепціи элементы ихъ обоихъ; точно такъ же теперь новое выработавшееся міровоззрѣніе не было по существу ни марксизмомъ, ни народничествомъ (какъ соціологической доктриной), а соединило въ себѣ жизненные элементы того и другого, обосновавъ ихъ на вполнѣ новой точкѣ зрѣнія. Въ одной изъ слѣдующихъ главъ мы ближе познакомимся съ этимъ новымъ міровоззрѣніемъ, теперь же достаточно будетъ указать на главный характерный его признакъ, одинаково далеко ставящій его какъ отъ народническаго субъективизма, такъ и отъ марксизма (какъ соціально-философскихъ ученій): это философскій критицизмъ, положенный въ основаніе новаго теченія и опирающійся на теорію познанія и логику. Стоя на этой почвѣ, новое направленіе критически переработало соціологическія и экономическія положенія марксизма, а также и соціально-философскія предпосылки критическаго народничества; съ этихъ поръ можно считать и ортодоксальный марксизмъ и орто-

доксальное народничество сошедшими со сцены: у нихъ еще есть вѣрные адепты, но и тѣ уже чувствуютъ необходимость пойти на многія уступки. Замѣчательно быстрая побѣда новаго направленія объясняется прежде всего твердымъ основаніемъ фундамента и остро отточеннымъ оружіемъ философскихъ предпосылокъ. *И народничество и марксизмъ были по существу глубоко позитивными доктринами*, а потому и борьба между ихъ теоретическими положеніями была безрезультатной: то сей, то оный на бокъ гнулся, и ни тотъ, ни другой не могли окончательно поразить противника, пока на полѣ брани не появился третій, быстро покончившій съ двумя врагами-союзниками. Врагами они были, союзниками они стали: теперь и могикане народничества и могикане марксизма одинаково ревностно (и одинаково безуспѣшно) ведутъ борьбу противъ философскаго основанія побѣдившаго ихъ критицизма.

Но объ этомъ рѣчь еще впереди. Теперь же мы въ немногихъ словахъ резюмируемъ все то, что дали русской жизни девяностые годы. Прежде всего это были годы пробужденія русской интеллигенціи отъ позорнаго сна эпохи общественнаго мѣщанства; воинственное направленіе этихъ годовъ встряхнуло русское общество, и хотя раздѣлило его на два лагеря, но раздѣленіе это, вопреки извѣстному евангельскому тексту, способствовало только дальнѣйшему развитію пробужденной мысли, такъ же, какъ въ свое время расколъ западнико-славянофильскій привелъ къ полному расцвѣту самобытной русской мысли. Это во-первыхъ. Во-вторыхъ, девяностые годы сами по себѣ—независимо отъ того, къ чему они привели—дали намъ смѣлую и кипучую практику соціалъ-демократизма; въ теоріи марксизма, какъ мы видѣли, было много сухого, доктринерскаго, мертворожденнаго, она шла по линіи наименьшаго сопротивленія, практика же соціалъ-демократизма была жизненной и дѣйственной, направленной по линіи наибольшаго сопротивленія. Чтобы идти по этой линіи, надо было имѣть силы для долгой борьбы, и девятидесятники были дѣйствительно сильные люди. Къ слову сказать, девяностые годы во многомъ повторили эпоху шестидесятыхъ годовъ, что мы уже имѣли случай замѣтить; и тѣ и другіе провозгласили *приматъ истины:* надъ этикой—девяностые годы, надъ „эстетикой“ (въ широкомъ смыслѣ)—годы шестидесятые; и тѣ и другіе были поэтому эпохой сильныхъ людей, и тѣ другіе были эпохой раціонализма; и тѣ и другіе, наконецъ, были реакціей эпохамъ оффиціальнаго и общественнаго мѣщанства. Сходство это не только внѣшнее, такъ какъ мы имѣемъ здѣсь дѣло съ со-

впаденіемъ основныхъ внутреннихъ теченій этихъ двухъ десятилѣтій; объясняется это тождественнымъ положеніемъ шестидесятыхъ и девяностыхъ годовъ на рубежѣ двухъ сходныхъ историческихъ моментовъ. Шестидесятые годы замѣнили собою эпоху оффиціальнаго мѣщанства и стояли передъ громаднымъ фактомъ внутренней жизни Россіи—передъ освобожденіемъ милліоновъ человѣческихъ личностей отъ ига крѣпостного безправія; девяностые годы явились послѣ эпохи общественнаго мѣщанства и стояли передъ не менѣе громадными задачами, во-первыхъ, освобожденія отъ мертвящей ферулы системы общественнаго мѣщанства, и, во-вторыхъ, политическаго раскрѣпощенія общества отъ гнетущей власти пережитковъ системы мѣщанства оффиціальнаго. Девяностые годы были прологомъ къ этому освобожденію, процессъ котораго выпалъ на долю поколѣнія начала XX вѣка. Но это уже составитъ предметъ изслѣдованія будущаго историка русской интеллигенціи начинающагося столѣтія; а мы скажемъ лучше еще два слова объ отношеніи девяностыхъ и шестидесятыхъ годовъ не къ своему будущему, а къ своему прошедшему. Въ этой области мы увидимъ тождественное отношеніе шестидесятниковъ—къ людямъ сороковыхъ годовъ и къ „эстетикѣ“, а девятидесятниковъ—къ людямъ семидесятыхъ годовъ, къ критическимъ народникамъ и къ „этикѣ“ ихъ. Интересно, что этими двумя разнородными понятіями „этики“ и „эстетики“ девятидесятники и шестидесятники покрывали одно и то же содержаніе: мы знаемъ, что для Писарева, напримѣръ, „эстетика“ была равнозначна съ прекраснодушіемъ, романтизмомъ, Gemüth'омъ, слезливостью и т. п.; для девятидесятниковъ-марксистовъ „этика“ была такимъ же обобщающимъ понятіемъ соціологическаго прекраснодушія, романтизма, утопизма и пр. Въ своемъ отрицаніи такой этики и эстетики обѣ эти эпохи заходили слишкомъ далеко, слишкомъ выставляли впередъ одинаково принимаемый ими „приматъ истины“. Мы помнимъ, какъ писаревщина дошла до аксіомъ, въ родѣ: „человѣкъ есть только животное“, „жертва есть сапоги въ смятку“, какъ нигилизмъ старательно копался въ тьмѣ „низкихъ истинъ“, считая, что чѣмъ истина ниже, тѣмъ она выше. Не это ли самое видѣли мы только-что въ крайностяхъ ортодоксальнаго марксизма? Когда часть марксистовъ утверждала, что кормить голодающаго мужика преступно, ибо это замедляетъ ведущій къ прогрессу процессъ экспропріаціи, когда другая часть вычеркивала изъ своего міровоззрѣнія категорію справедливости въ примѣненіи къ соціальному процессу, когда всѣ ортодоксальные марксисты признавали, что чѣмъ

хуже, тѣмъ лучше,—то далеко ли всѣ они ушли отъ аналогичныхъ положеній писаревщины и нигилизма?

Такимъ образомъ и процессъ теченія мысли, и процессъ ея разложенія были вполнѣ сходны въ шестидесятые и девяностые годы; и тутъ и тамъ на смѣну пришли именно „этическія" и „эстетическія" теоріи, склонныя къ соціологическому „утопизму", къ признанію равноцѣнности категоріи справедливости: критическое народничество семидесятыхъ годовъ (какъ философски-соціологическая доктрина) было вполнѣ аналогично неоидеализму начала XX-го вѣка. На всѣхъ этихъ аналогіяхъ мы, конечно, останавливаемся мимоходомъ, только выясняя и освѣщая ими общую картину девяностыхъ годовъ и отнюдь не придавая имъ никакого реальнаго значенія: во всякомъ случаѣ намъ кажется неоспоримымъ сходство по содержанію основныхъ идей этихъ двухъ раздѣленныхъ между собой тридцатилѣтіемъ эпохъ; ортодоксальный марксизмъ во всѣхъ отношеніяхъ подобенъ крайнимъ соціологическимъ теоріямъ эпохи конца шестидесятыхъ годовъ, а именно органической теоріи общества и дарвинистической соціологіи. Всѣ эти теоріи сходятся въ своемъ рѣзкомъ анти-индивидуализмѣ: считая своей задачей борьбу съ соціологическимъ номинализмомъ, онѣ впадаютъ въ противоположную крайность и ставятъ нѣкоторую группу индивидовъ выше индивида. Дарвинистическая соціологія выдвигаетъ впередъ благо вида за счетъ блага индивидовъ; органическая теорія печется о благѣ цѣлаго общества, какъ отдѣльнаго организма, причемъ интересы индивида фактически отходятъ на второй планъ; точно такъ же и ортодоксальный марксизмъ обращаетъ главное вниманіе на отдѣльный классъ и съ высоты своего величія смотритъ на ничтожную человѣческую личность, какъ на quantité négligeable. Всѣ эти три теоріи анти-индивидуалистичны; но послѣдняя горше первыхъ...

Надо, впрочемъ, еще разъ оговориться. Дѣйствительно, ортодоксальный марксизмъ, какъ соціально-философская догма, былъ вполнѣ анти - индивидуалистичнымъ теченіемъ, отчасти даже мѣщанской окраски; но мы уже замѣтили, что въ марксизмѣ была и другая сторона: кромѣ мертвой формы, въ немъ было дѣйственное содержаніе соціалъ-демократизма. Дѣйственный марксизмъ, работавшій во имя освобожденія человѣка, во имя пробужденія „классоваго самосознанія", конечно, не носилъ анти-индивидуалистическаго характера; въ этомъ противорѣчіи повинно расхожденіе между мертвящей догмой марксизма и его животворящей практической работой. Какъ и всегда это бываетъ, въ концѣ концовъ духъ побѣдилъ букву:

марксистская догма отцвѣла, не успѣвши расцвѣсть, а „практика“ марксизма дала плодъ сторицею въ дальнѣйшемъ развитіи русской жизни.

Вообще же, подчеркиваемъ это еще разъ, значеніе марксизма девяностыхъ годовъ было громадно. Онъ порвалъ путы, стягивавшія русскую интеллигенцію эпохи общественнаго мѣщанства. Онъ внесъ въ соціологію плодотворную мысль о приматѣ экономики, какъ о методологическомъ пріемѣ, хотя и впалъ въ ошибку смѣшенія методологіи съ дѣйствительностью. Онъ былъ практически глубоко „дѣйственнымъ“. Онъ, наконецъ, внесъ въ широкіе круги русской интеллигенціи интересъ къ теоретической философіи и подготовилъ путь отъ догматическаго гегельянства, извращеннаго и перевернутаго вверхъ ногами, къ критическому неокантіантству; куда бы ни велъ этотъ путь далѣе, но онъ вывелъ русскую интеллигенцію изъ тупика крайняго позитивизма, въ которомъ она обрѣталась въ теченіе полу-вѣка — съ начала шестидесятыхъ годовъ. Наконецъ, въ цѣломъ рядѣ вопросовъ — объ общинѣ, о капитализмѣ, объ особомъ пути развитія Россіи, о распредѣленіи и производствѣ и пр. — марксизмъ нанесъ рядъ сильныхъ ударовъ ортодоксальному народничеству и тѣмъ самымъ заставилъ народничество критическое пересмотрѣть основы своего міровоззрѣнія. Молодое народничество начала XX-го вѣка объединило вокругъ идей семидесятыхъ годовъ, какъ это предвидѣлъ самъ Михайловскій (см. „Русск. Бог.“ 1901 г., № 1, стр. 94), значительную часть русскаго общества; но въ эти идеи пришлось внести цѣлый рядъ поправокъ, подъ сильнымъ давленіемъ марксизма, по признанію самихъ же нео-народниковъ.

Намъ придется еще говорить и о разложеніи марксизма, и о возрожденіи народничества (см. ниже, гл. VIII и IX); теперь же закончимъ указаніемъ на значеніе разобраннаго нами теченія девяностыхъ годовъ не только для исторіи русской общественной мысли, исторіи русской интеллигенціи, но и для исторіи общественныхъ движеній. События конца XIX-го и начала XX-го вѣка показали, насколько правы были еще первые представители зарождавшейся русской соціалъ-демократіи, избравшіе точкой опоры тотъ классъ, который идетъ теперь впереди теченія, долженствующаго смыть до основанія систему оффиціальнаго мѣщанства. Единственная ли это точка опоры въ настоящее время? Этотъ вопросъ до сихъ поръ служитъ причиной продолжающагося раскола среди русской интеллигенціи.

ГЛАВА VII.

Чеховъ и Горькій.

Восьмидесятые годы дали русской литературѣ Чехова, девяностые—Горькаго, этихъ двухъ наиболѣе выдающихся представителей русской интеллигенціи въ области художественнаго творчества послѣдней четверти XIX-го вѣка. И снова мы присутствуемъ при подъемѣ волны индивидуализма и анти-мѣщанства, опустившейся въ эпоху мѣщанства общественнаго; и снова мы имѣемъ въ Чеховѣ и Горькомъ, какъ раньше имѣли въ Пушкинѣ и Лермонтовѣ, двухъ тѣсно связанныхъ, хотя и полярныхъ представителей развивающейся русской общественной мысли.

Восьмидесятые годы дали русской литературѣ Чехова: эту фразу никто, конечно, не истолкуетъ въ томъ смыслѣ, что Чеховъ былъ идеологомъ эпохи общественнаго мѣщанства. Какъ разъ наоборотъ: Чеховъ былъ не идеологомъ, а сатирикомъ этой эпохи, не прямымъ, а обратнымъ ея слѣдствіемъ. Въ концѣ восьмидесятыхъ годовъ многіе, однако, впадали въ такую ошибку, считая Чехова не Гоголемъ, а Гончаровымъ эпохи общественнаго мѣщанства: въ такую ошибку впалъ даже Михайловскій, въ статьѣ по поводу чеховскаго „Иванова" (см. Собр. соч.; VI, 778). Это былъ предѣлъ его же не превзойденнаго непониманія основныхъ мотивовъ творчества Чехова, и Михайловскій впослѣдствіи призналъ свою ошибку, которая была тождественна съ ошибкой Писарева въ отношеніи Пушкина: и Писаревъ и Михайловскій смѣшали авторовъ съ героями ихъ произведеній. Писаревъ побѣдоносно уничтожилъ Пушкина, приписавъ ему мысли и чувства Евгенія Онѣгина; Михайловскій считалъ Чехова проповѣдникомъ идеаловъ мѣщанства, отождествивъ его съ восьмидесятникомъ Ивановымъ... Чеховъ—пропагандистъ этическаго

мѣщанства! Тотъ самый Чеховъ, который съ первыхъ своихъ литературныхъ шаговъ пріобрѣлъ право считаться сатирикомъ эпохи восьмидесятыхъ годовъ!

Чеховъ—сатирикъ эпохи общественнаго мѣщанства: таковымъ онъ былъ въ началѣ своей дѣятельности и даже почти вплоть до девяностыхъ годовъ. Конечно, тщетно было бы стремленіе подвести всего Чехова подъ эту этикетку, которая, какъ и всякая формула, не покрываетъ живого человѣка, а тѣмъ болѣе такого человѣка, какъ Чеховъ; но доля безспорной истины въ этомъ несомнѣнно есть. Да, Чеховъ былъ сатирикомъ эпохи общественнаго мѣщанства, и мелкіе юмористическіе разсказики его настолько же характеризуютъ эту эпоху, насколько и озлобленныя, ядовитыя сатиры Салтыкова. И еще большой вопросъ—что тяжелѣе ложится на душу читателя: облитая оцтемъ и желчью сатира Щедрина или веселенькіе пейзажики, набрасываемые легкой рукой Чехонте? Читаешь иную безделушку Чехова—и смѣешься, отложишь ее въ сторону — и чувствуешь, что осталась какая-то горькая накипь на сердцѣ. И это справедливо не только относительно такихъ разсказовъ, какъ, напримѣръ „Унтеръ Пришибеевъ“, но остается вѣрнымъ почти для каждаго изъ самыхъ невинныхъ и безхитростныхъ разсказцевъ. Чеховъ не обличаетъ, не язвитъ, у него, какъ будто, не скрываются подъ видимымъ смѣхомъ невидимыя слезы,—и тѣмъ не менѣе, если бы Пушкинъ могъ услышать вмѣсто „Мертвыхъ душъ“ эти разсказики Чехова, то онъ повторилъ бы, вѣроятно, голосомъ тоски: „Боже, какъ грустна наша Россія!...“ (см. выше, т. I, стр. 193). Всѣ эти юмористическіе разсказики въ двѣ-три странички имѣютъ содержаніе шире размѣровъ. Подобострастный ореолъ, окружающій искони для россійскаго человѣка „чинъ“ („Толстый и тонкій“); подобный же ореолъ, окружающій, со временъ пришествія чумазаго, туго набитую мошну („Маска“); ужасъ и трепетъ передъ каждымъ, кто чиномъ повыше („Смерть Чиновника“); полная забитость и приниженность россійскаго обывателя; тупая и тусклая жизнь, одобряемая философіей Кифы Мокіевича („Мыслитель“); безгласность и трепетъ, отсутствіе „протестующаго звука“, по знакомому намъ выраженію Гл. Успенскаго; а если и протестъ, то нелѣпый, жалкій, въ родѣ трехъ восклицательныхъ знаковъ коллежскаго секретаря Ефима Перекладина („Восклицательный знакъ“); система „не разсуждать—повиноваться!“ неукоснительно проводимая попечительнымъ начальствомъ и согласно которой „виновные, за недостаткомъ уликъ, сидятъ пока взаперти“ („Броженіе умовъ“); яркая картина добровольнаго сыска

(„Унтеръ Пришибеевъ“); тусклая жизнь, доводящая до желанія, „чтобы всѣмъ стало скучно и горько, и чтобы всѣ почувствовали, какъ ничтожна, плоска эта жизнь“ („Мужъ“)—все это не только смѣшно, но и трагично, и поистинѣ можетъ вызвать тоскливое восклицаніе—Боже, какъ грустна наша Россія! И если отъ великаго до смѣшного только одинъ шагъ, то отъ смѣшного до трагическаго нѣтъ и этого шага: они совмѣщены въ одно, они неразрывно сплетены другъ съ другомъ. Трагедія эта играется не на героическихъ подмосткахъ; въ ней нѣтъ въ большинствѣ случаевъ ни злобныхъ „рыжихъ уродовъ“, ни преступно-страстныхъ брюнетовъ, ни блещущихъ всѣми добродѣтелями блондиновъ; если иногда люди и пробуютъ гримироваться для игры въ трагедію, то подъ этимъ гримомъ видна краска стыда и чувствуются слезы (см., напр., разсказъ Чехова „Отецъ“). Нѣтъ, трагедія не въ этомъ, и она гораздо страшнѣе; трагедія эта—въ полномъ отсутствіи трагическаго, высокаго въ жизни, трагедія эта—въ страшной пошлости и мелочности людской, *въ мѣщанствѣ жизни какъ таковой*, а не только въ мѣщанствѣ опредѣленной эпохи или опредѣленнаго класса людей... Чеховъ, какъ истинный великій художникъ, выходитъ за предѣлы своей эпохи; онъ не только сатирикъ эпохи общественнаго мѣщанства, онъ шире этого; для него вся жизнь сама по себѣ, жизнь какъ таковая, есть „мѣщанская драма“—и въ этомъ весь ужасъ жизни. Да, придя къ такому результату, нельзя было не испытать страха передъ жизнью, и такимъ образомъ въ концѣ XIX-го вѣка прійти къ выводу діаметрально-противоположному взглядамъ наивнаго эпикуреизма конца XVIII-го столѣтія. Тогда вся жизнь была окрашена въ розовый цвѣтъ, и только одна была бѣда: „теченье кратко нашихъ дней“; наивнаго эпикуреиста смущалъ „глаголъ временъ, металла звонъ“, и если бы не это постоянное memento mori, то жизнь была бы сплошнымъ блаженствомъ—„пей, ѣшь и веселись, сосѣдъ!..“ Страхъ смерти и радость жизни—вотъ основа воззрѣній наивныхъ эпикуреистовъ XVIII-го вѣка; страхъ жизни и радость смерти—не это ли мы имѣемъ у Чехова? „Что же дѣлать, надо жить!—покорно склоняетъ голову передъ судьбой Соня („Дядя Ваня“):—...проживемъ длинный-длинный рядъ дней, долгихъ вечеровъ,... а когда наступитъ нашъ часъ, мы покорно умремъ ...мы обрадуемся и на теперешнія наши несчастья оглянемся съ умиленіемъ, съ улыбкой—и отдохнемъ. Я вѣрую, дядя, я вѣрую горячо, страстно... Мы отдохнемъ! Мы отдохнемъ!..“ Жизнь—тяжелое бремя, смерть—отдыхъ, вотъ заключительный аккордъ „Дяди Вани“; бла-

женствуютъ и „безпрерывно веселятся въ жизни сей“ только одни мѣщане. Дядя Ваня, Соня, докторъ Астровъ, Елена Андреевна— лучшіе люди этой пьесы, и всѣ они несутъ жизнь, какъ тяжелый крестъ: она имъ не удалась и не могла удаться; зато блаженствуютъ на разныя манеры старый сухарь, ученая вобла—профессоръ Серебряковъ, его достойная теща, упивающаяся чтеніемъ никому ненужныхъ книжонокъ и брошюрокъ, и разные мелкіе мѣщане растительной жизни, идеалы которыхъ не идутъ дальше лапши къ обѣду.

Такъ ли это? Дѣйствительно ли Чеховъ пессимистъ?—къ этому мы еще вернемся. Теперь мы только хотѣли отмѣтить весь трагизмъ смѣхотворныхъ разсказиковъ Чехова, трагизмъ, состоящій въ раскрытіи всей пошлости, всего ужаса жизни самой по себѣ, жизни во всѣхъ ея проявленіяхъ. И этотъ страхъ передъ мѣщанствомъ жизни тѣсно связанъ съ мѣщанствомъ самой эпохи, онъ коренится въ ней; только въ эпоху общественнаго мѣщанства,—мѣщанства, охватившаго сверху до низу почти все „культурное“ общество, могъ зародиться паначескій ужасъ передъ мѣщанствомъ. За полъ-вѣка до Чехова Лермонтовъ приблизительно тѣми же глазами смотрѣлъ на жизнь; разница въ томъ, что вмѣсто страха жизни онъ испытывалъ равнодушіе къ жизни, къ этой пустой и глупой шуткѣ. Наивно, конечно, было бы объяснять лермонтовскую тоску по идеалѣ исключительно его недовольствомъ формами жизни эпохи оффиціальнаго мѣщанства, но трудно не допустить этой причины, какъ одной изъ равнодѣйствующихъ въ созданіи міровоззрѣнія Лермонтова. То же самое буквально можно повторить и о Чеховѣ: эпоха общественнаго мѣщанства несомнѣнно оказала вліяніе на выработку его отношенія къ жизни, какъ къ мѣщанству по существу. Мыслимы ли Лермонтовъ и Чеховъ въ эпоху шестидесятыхъ годовъ? Оба они дѣти своего времени, но оба они глубже и шире своей эпохи. Подобно Толстому и Достоевскому, оба они выходятъ за предѣлы своей эпохи; отъ мѣщанства восьмидесятыхъ годовъ Чеховъ переходитъ къ мѣщанству жизни вообще.

Возьмемъ, напримѣръ, чеховскаго „Иванова“ (драма эта написана въ 1886 г.). Передъ нами типичнѣйшій промежуточный человѣкъ, восьмидесятникъ. Правда, онъ когда-то, во дни оны, волновался, горячился, жилъ во всю, сражался съ мельницами, билея лбомъ объ стѣны, „любилъ, ненавидѣлъ и вѣрилъ не такъ, какъ всѣ“... Но все это прошло да и быльемъ поросло; въ самой драмѣ Ивановъ уже „утомленный, разочарованный, раздавленный своими ничтожными подвигами человѣкъ“ (это его *собственныя слова*). Не-

ужели его „среда заѣла“? Самъ Ивановъ считаетъ такое объясненіе глупымъ и старымъ, однако докторъ Астровъ только этимъ можетъ объяснить гибель своей жизни и жизни дяди Вани: „жизнь обывательская, жизнь презрѣнная затянула насъ; она своими гнилыми испареніями отравила нашу кровь, и мы стали такими же пошляками, какъ всѣ“. Какъ бы то ни было, но Ивановъ сталъ такимъ же пошлякомъ, какъ и всѣ. Онъ теперь такъ же, какъ и любой восьмидесятникъ, любитъ говорить страшныя и жалкія слова, заниматься самооплеваніемъ; откровенно самъ онъ сознается, что ничѣмъ онъ не замѣчателенъ. Но въ этомъ еще съ полъ-бѣды: не всѣмъ же быть замѣчательными; бѣда въ томъ, что Ивановъ по уши погрязъ въ самой плоской философіи мѣщанства, характерной для восьмидесятыхъ годовъ. „...Выбирайте себѣ что-нибудь заурядное, сѣренькое, безъ яркихъ красокъ, безъ лишнихъ звуковъ. Вообще всю жизнь стройте по шаблону. Чѣмъ сѣрѣе и монотоннѣе фонъ, тѣмъ лучше. Голубчикъ, не воюйте вы въ одиночку съ тысячами, не сражайтесь съ мельницами, не бейтесь лбомъ о стѣны... Запритесь себѣ въ свою раковину и дѣлайте свое маленькое, Богомъ данное дѣло“... Эта философія Иванова намъ хорошо знакома: все тѣ же основные мотивы эпохи общественнаго мѣщанства—теорія малыхъ дѣлъ, постепеновство, шаблонъ и проч., и проч., и проч. Уже одна эта тирада дѣлаетъ изъ Иванова типичнаго представителя восьмидесятыхъ годовъ. И кромѣ него мы найдемъ у Чехова не мало восьмидесятниковъ различныхъ оттѣнковъ. Вотъ мѣщанство обывательской жизни восьмидесятниковъ—„Ионычъ“, вотъ Андрей (изъ „Трехъ сестеръ“), вотъ сухой и черствый восьмидесятникъ Павелъ Андреевичъ, у котораго „душа не настоящая“ („Жена“), впрочемъ, у кого же изъ восьмидесятниковъ она настоящая? вѣдь у всѣхъ у нихъ „сердце неправильное“ (Гл. Успенскій). Вотъ ученая вобла, мѣщанинъ во профессорствѣ Серебряковъ (изъ „Дяди Вани“), воплощенная пошлость и серединность, съ обычнымъ знаменемъ восьмидесятниковъ въ рукахъ: „надо, господа, дѣло дѣлать! надо дѣло дѣлать!“ Затѣмъ передъ нами проходитъ архитекторъ Полозневъ, подъ руку съ забитой имъ дочерью: „взгляни,—говоритъ онъ,—взгляни на небо! Звѣзды, даже самыя маленькія—все это міры! Какъ ничтоженъ человѣкъ въ сравненіи со вселенной!“ „И говорилъ онъ это такимъ тономъ, какъ будто ему было чрезвычайно лестно и пріятно, что онъ такъ ничтоженъ“... („Моя жизнь“). Все это въ большей или меньшей степени восьмидесятники, и представителей этой породы мы могли бы еще найти у Чехова не

мало; но и тогда мы не подвинулись бы ни на одинъ шагъ въ пониманіи Чехова.

Мѣщанство всегда было ненавистно Чехову, какія бы красивыя формы оно ни принимало, какъ бы ни подкупало мягкостью своего содержанія. Въ высокой степени характерно, напримѣръ, его отрицательное отношеніе къ Гончарову, котораго онъ находилъ устарѣлымъ, безталаннымъ и скучнымъ писателемъ (см. „Воспоминанія о Чеховѣ" С. Елпатьевскаго): въ этомъ вполнѣ ясно сказалась ненависть его, быть можетъ, полубезсознательная, къ самодовольному и плоскому мѣщанству. Въ своихъ первыхъ разсказикахъ Чеховъ довольствовался высмѣиваніемъ этой плоскости и пошлости окружающей жизни; но въ нихъ начинающій писатель еще не нашелъ своей настоящей дороги [1]. Мы видѣли однако, что и въ этихъ мелкихъ разсказахъ звучатъ уже трагическія нотки, звучатъ все сильнѣе и сильнѣе, заглушая наконецъ юмористическія темки: Чеховъ отражалъ въ своихъ разсказахъ мѣщанство окружающей его жизни и мѣщанство эпохи, но чѣмъ дальше, тѣмъ больше ужасало его мѣщанство самой жизни, жизни самой по себѣ. Перечтите такіе его разсказы—одни изъ первыхъ—какъ „Знакомый мужчина", „Мужъ", „Приданое", „Агафья" и т. п.: послѣ нихъ на душѣ остается горькій осадокъ сознанія ужаса самой жизни. Мѣщанство—въ самой жизни, не только въ формахъ, но и въ содержаніи ея, вотъ основная мысль Чехова этого періода, продолжавшагося въ теченіе всей эпохи общественнаго мѣщанства, до начала девяностыхъ годовъ, приблизительно до разсказовъ „Разсказъ неизвѣстнаго человѣка", „Палата № 6" (1892—1893 гг.). Такимъ образомъ въ восьмидесятыхъ годахъ Чеховъ былъ безпросвѣтнымъ пессимистомъ, причемъ пессимизмъ этотъ лежалъ не въ настроеніи, а гораздо глубже—въ міровоззрѣніи. Вся жизнь—безвыходный circulus vitiosus мѣщанства: развѣ это не безпросвѣтно-пессимистическое воззрѣніе?

Мы считаемъ излишнимъ подробно останавливаться на развитіи

[1]) Не потому ли, вопреки общепринятому мнѣнію о неисточимости юмористической фантазіи Чехова, многіе его разсказцы носятъ полу-заимствованный характеръ? Чтобы не быть голословными, укажемъ, напримѣръ, на вліяніе Салтыкова: разсказъ „Сирена" несомнѣнно навѣянъ салтыковскимъ „Привѣтомъ", позднѣйшій разсказъ „Душечка" родственен салтыковской „Кузинѣ Машенькѣ" изъ „Благонамѣренныхъ рѣчей". Въ „Запискахъ вспыльчиваго человѣка" Чеховъ заимствуетъ одинъ изъ комическихъ пріемовъ даже отъ ненавидимаго имъ Гончарова изъ его „Обыкновенной исторіи", и мн. др. Конечно, все это мелочи и не въ нихъ дѣло.

или подтвержденіи этого положенія: почти всѣ разсказы Чехова, написанные послѣ 1885—1886 гг., могутъ служить доказательствомъ грустнаго и безнадежнаго взгляда Чехова на жизнь, мѣщанскую въ самомъ корнѣ. И вотъ что̀ особенно характерно для этого абсолютнаго пессимизма: Чеховъ не видѣлъ въ эту эпоху ни въ чемъ никакого выхода; символическій характеръ пріобрѣтаетъ поэтому та сценка, которой оканчивается „Скучная исторія“. Николай Степановичъ, старый профессоръ — несомнѣнно талантливый человѣкъ, стоящій многимъ выше толпы, самъ съ ужасомъ уразумѣвшій мѣщанство окружающей его жизни; но что̀ же отвѣчаетъ онъ Катѣ, которая также задыхается въ мѣщанствѣ жизни и требуетъ отвѣта на вопросъ — „что̀ дѣлать?“. „Что же я могу сказать? — недоумѣваетъ Николай Степановичъ: — ничего я не могу... По совѣсти, Катя: не знаю“... И растерянный, тронутый ея рыданіями, онъ прибавляетъ: „давай, Катя, завтракать“... Вотъ единственный отвѣтъ... но и онъ, кажется, не рѣшаетъ вопроса...

Итакъ, нѣтъ выхода изъ заколдованнаго круга мѣщанства жизни... Хорошо, пусть будетъ такъ по мнѣнію Николая Степаныча, но отвѣтственъ ли за него Чеховъ? Вѣдь Николай Степанычъ, по собственному признанію, вполнѣ лишенъ всякой объемлющей жизнь „общей идеи“, того, что самъ же онъ называетъ „богомъ живого человѣка“; удивительно ли, что на вопросъ „что̀ дѣлать?“ онъ можетъ только вполнѣ искренно отвѣтить: „по совѣсти: не знаю“... Таковъ ли отвѣтъ самого Чехова? Да, именно таковъ. Въ восьмидесятыхъ годахъ у Чехова именно не было „общей идеи“, не было того бога, который позволялъ бы ему на вопросъ „что̀ дѣлать?“ дать прямой, болѣе или менѣе опредѣленный отвѣтъ. Общая идея у него, пожалуй, была, но она носила чисто отрицательный характеръ: мы видѣли, что это была идея мѣщанства жизни, какъ таковой; но вѣдь въ этой идеѣ именно и лежалъ узелъ вопроса „что̀ дѣлать?“, такъ что извлечь отсюда же и отвѣтъ на вопросъ было бы неразрѣшимой задачей. Отсюда происходила та пресловутая „объективность“ Чехова, которой часто любили попрекать его даже такіе чуткіе критики, какъ Михайловскій. Въ настоящее время намъ хорошо видно, что за объективностью Чехова скрывалась глубокая, трагическая идея: во всемъ, рѣшительно во всемъ видѣлъ онъ страшное мѣщанство жизни — и не находилъ выхода (см. особенно разсказъ „Страхъ“, 1892 г.). Такая безконечная глубина отрицанія и не мерещилась тѣмъ изъ его критиковъ, которые упре-

кали его за отсутствіе цѣлей и идеаловъ, а потому и смѣшивали его съ промежуточными людьми восьмидесятыхъ годовъ.

Но если это такъ, если вся жизнь есть безпросвѣтное, тягучее мѣщанство, то, Боже мой, что это за „скучная исторія“ жизнь! Скучная — и страшная, страшная и скучная въ своей плоскости и ничтожествѣ... Когда-то Райскій, созданіе пера апологета мѣщанства, Гончарова, задался мыслью „писать скуку“. „Вѣдь жизнь многостороння и многообразна, — разсуждалъ онъ, — и если и эта широкая и голая, какъ степь, скука лежитъ въ самой жизни, какъ лежатъ въ природѣ безбрежные пески, нагота и скудость пустынь, то и скука можетъ и должна быть предметомъ мысли, анализа, пера или кисти, какъ одна изъ сторонъ жизни“... („Обрывъ, ч. II, гл. XVI). Скука, голая и широкая, какъ степь, представляющая одну изъ сторонъ жизни... но у Чехова эта степь разлилась по всему земному шару. „Степь“ — такъ озаглавленъ одинъ изъ первыхъ крупныхъ разсказовъ Чехова (1886 г.), и въ этомъ разсказѣ чувствуется не только жизнь степи, но и дыханіе скуки, безбрежной и широкой, какъ эта степь. И нѣтъ спасенія отъ этой скуки, этой тоски, вѣчной спутницы заполонившаго всю жизнь мѣщанства. Въ широкой украинской степи, въ кабинетѣ всемірно извѣстнаго стараго профессора, на фабрикѣ Ляликовыхъ („Случай изъ практики“), въ губернскомъ городѣ, гдѣ живетъ архитекторъ Полозневъ („Моя жизнь“) — вездѣ тоска, вездѣ скука, вездѣ ужасъ тусклой мѣщанской жизни. „Зачѣмъ же эта вала жизнь, — спрашиваетъ архитектора его сынъ. — зачѣмъ она такъ скучна, такъ бездарна, зачѣмъ ни въ одномъ изъ этихъ домовъ, которые вы строите вотъ уже тридцать лѣтъ, нѣтъ людей, у которыхъ я могъ бы поучиться, какъ жить?..“ „Городъ нашъ существуетъ уже сотни лѣтъ, — продолжаетъ онъ дальше, — и за все время онъ не далъ родинѣ ни одного полезнаго человѣка — ни одного! Вы душили въ зародышѣ все мало-мальски живое и яркое! Городъ лавочниковъ, трактирщиковъ, канцеляристовъ, ханжей, ненужный, безполезный городъ, о которомъ бы не пожалѣла ни одна душа, если бы онъ вдругъ провалился сквозь землю“... („Моя жизнь“). И такихъ городовъ столько же, сколько существуетъ городовъ въ Россіи — если ужъ нужно ограничиться Россіей... Не случайная эта мысль: у Чехова она повторяется сплошь да рядомъ, даже въ его самыхъ послѣднихъ разсказахъ (см., напр., „Крыжовникъ“). Въ „Трехъ сестрахъ“ Андрей говоритъ почти буквально тѣми же словами: „городъ нашъ существуетъ уже двѣсти лѣтъ, въ немъ сто тысячъ жителей, и ни одного,

который не былъ бы похожъ на другихъ... Только ѣдятъ, пьютъ, спятъ, потомъ умираютъ... родятся другіе и тоже ѣдятъ, пьютъ, спятъ, и, чтобы не отупѣть отъ скуки, разнообразятъ жизнь свою гадкой сплетней, водкой, картами"... Вотъ и отвѣтъ на вопросъ того же Андрея: „отчего мы, едва начавши жить, становимся скучны, сѣры, неинтересны, лѣнивы, равнодушны, безполезны, несчастны?.." Именно оттого, что нѣтъ выхода изъ болота мѣщанства, оно затягиваетъ, оно широко, какъ степь, отъ него некуда скрыться, оно залило собою весь міръ... Три сестры стонутъ на разные лады: „въ Москву! въ Москву! въ Москву!" — пусть предаются самоублаженію и иллюзіи! никакое разстояніе не спасетъ ихъ отъ мѣщанства, во власти котораго вся жизнь, во всѣхъ ея проявленіяхъ. Единственное, что остается среднему человѣку — это сойти съ ума и въ припадкѣ маніи величія почувствовать себя веселымъ, счастливымъ и оригинальнымъ, вырвавшимся изъ сѣтей мѣщанства („Черный Монахъ").

Съ такими и только такими взглядами жить нельзя. Въ философіи абсолютный скептицизмъ является самоубійственнымъ воззрѣніемъ, ибо въ концѣ концовъ приходитъ къ заключеніямъ, разлагающимъ самую мысль и самое сознаніе на неуловимые элементы, почему и самый ходъ мысли абсолютнаго скептика является миражемъ. Въ жизни абсолютный пессимизмъ приводитъ къ такимъ же самоубійственнымъ результатамъ, если не прибѣгнуть къ различнымъ уловкамъ: разграниченію пессимизма настроенія отъ пессимизма воззрѣнія и т. п. Въ восьмидесятыхъ годахъ Чеховъ искалъ спасенія отъ своего абсолютнаго пессимизма въ толстовствѣ. Отрицаніе Толстымъ и формы и содержанія культуры какъ нельзя болѣе приближалось ко взглядамъ Чехова о мѣщанствѣ жизни по существу, не только формы ея, но и содержанія, и въ разсказахъ Чехова періода приблизительно 1886—1892 гг. мы часто встрѣтимъ прорывающіяся нотки толстовства. „...Я презираю ваши книги, презираю всѣ блага міра и мудрость. Все ничтожно, бренно, призрачно и обманчиво, какъ миражъ. Пусть вы горды, мудры и прекрасны, но смерть сотретъ васъ съ лица земли наравнѣ съ подпольными мышами, а потомство ваше, исторія, безсмертіе вашихъ геніевъ замерзнутъ или сгорятъ вмѣстѣ съ земнымъ шаромъ. Вы обезумѣли и идете не по той дорогѣ. Ложь принимаете вы за правду и безобразіе за красоту"... („Пари"). И несомнѣнно, что за узникомъ-юристомъ, обращающимся съ такимъ монологомъ къ человѣчеству, отчасти стоитъ и самъ Чеховъ. Во многихъ послѣдующихъ разска-

захъ Чехова мы могли бы указать не менѣе очевидные слѣды вліянія толстовства („Княгиня", „Скучная исторія", „Припадокъ" и др.); во всѣхъ нихъ характерно однако то, что изъ толстовства Чеховъ воспринималъ только его отрицательную, разрушающую сторону, и вполнѣ безразлично относился къ сторонѣ положительной. Такимъ образомъ и толстовство не указало Чехову выхода изъ тупика абсолютнаго пессимизма, и кончилось тѣмъ, что онъ рѣзко осудилъ толстовство. Въ одномъ изъ своихъ писемъ, относящемся къ 1894 г., Чеховъ такъ отзывается объ этомъ своемъ увлеченіи: „...толстовская философія сильно трогала меня, владѣла мной лѣтъ 6 — 7, и дѣйствовали на меня не основныя положенія, которыя мнѣ были извѣстны раньше, а толстовская манера выражаться, — разсудительность и, вѣроятно, гипнотизмъ своего рода; теперь же во мнѣ что-то протестуетъ"... Свой протестъ онъ выразилъ въ цѣломъ рядѣ разсказовъ — „Палата № 6", „Хорошіе люди", „Моя жизнь" и др. (1892 — 1895 гг.), и съ этого протеста начинается переломъ въ абсолютномъ пессимизмѣ Чехова; критика толстовства дала ему возможность найти теоретическій выходъ изъ заколдованнаго круга мѣщанства жизни самой по себѣ. Чеховъ „увѣровалъ въ прогрессъ", по его собственнымъ словамъ (изъ того же письма 1894 г.). Мы еще увидимъ, насколько эта вѣра могла исцѣлить Чехова...

Самосовершенствованіе, этотъ идолъ толстовства и вообще эпохи восьмидесятыхъ годовъ, теперь утратилъ для Чехова всякое обаяніе; раздѣленіе свободы на внутреннюю и внѣшнюю кажется теперь ему профанаціей священнаго слова. Онъ иронизируетъ надъ „совершенствомъ" и самоувѣренностью толстовца, который „наѣлся огурцовъ и хлѣба и думаетъ, что отъ этого сталъ совершеннѣе"... („Печенѣгъ"), онъ изображаетъ трагическую коллизію свободы внутренней съ несвободой внѣшней („Палата № 6"), наконецъ, онъ требуетъ широты и всеобъемлемости жизни („Крыжовникъ"). Въ „Палатѣ № 6" докторъ Рагинъ — безсознательный толстовецъ и во всякомъ случаѣ типичный восьмидесятникъ по своимъ воззрѣніямъ на внутреннюю и внѣшнюю свободу. „Между теплымъ, уютнымъ кабинетомъ и этою палатой нѣтъ никакой разницы, — разсуждаетъ Рагинъ: — покой и довольство человѣка не внѣ его, а въ немъ самомъ... Обыкновенный человѣкъ ждетъ хорошаго или дурного извнѣ, то-есть отъ коляски и кабинета, а мыслящій — отъ самого себя"... Если вы почаще будете вдумываться, то вы поймете, какъ ничтожно все то внѣшнее, что волнуетъ насъ. Нужно стремиться къ уразумѣнію жизни, а въ немъ — истинное благо"... Старая пѣсня,

хорошо намъ знакомая! И что могъ бы на нее отвѣтить Чеховъ въ періодъ своего абсолютнаго пессимизма? Но теперь, въ періодъ пробужденія отъ толстовства, онъ находитъ рѣзкія слова для осужденія этой дряблой, внѣжизненной морали. „...Суета-сует̆ъ, внѣшнее и внутреннее, презрѣніе къ жизни, страданіямъ и смерти, уразумѣніе, истинное благо—все это философія, самая подходящая для россійскаго лежебока"... Такъ отвѣчаетъ доктору Рагину душевнобольной Громовъ — и удивляться ли, что именно ему поручилъ Чеховъ высказать очевидно и свое собственное мнѣніе? Вѣдь мы уже видѣли, что среди всеобщаго мѣщанства, плоскости и убожества мысли душевная болѣзнь часто сопровождается оригинальными взглядами, интересными воззрѣніями („Черный Монахъ"): къ тому же здѣсь Чеховъ только въ первый разъ рискуетъ высказать свои положительныя мысли. „Уразумѣніе... внѣшнее, внутреннее... Извините, я этого не понимаю. Я знаю только, — продолжаетъ высказывать мысли Чехова Громовъ, — я знаю, что Богъ создалъ меня изъ теплой крови и нервовъ, да-съ! А органическая ткань, если она жизнеспособна, должна реагировать на всякое раздраженіе. И я реагирую! На боль я отвѣчаю крикомъ и слезами, на подлость — негодованіемъ, на мерзость — отвращеніемъ. По-моему, это собственно и называется жизнью"... Понявъ жизнь такимъ образомъ, трудно было остаться при исповѣдуемомъ до того времени абсолютномъ пессимизмѣ: а что Чеховъ понималъ это именно такъ—достаточно ясно показываютъ, кромѣ рѣчей Громова, послѣднія страницы разсказа, судьба доктора Рагина... Во всякомъ случаѣ здѣсь передъ нами—рѣзкое осужденіе философіи пассивнаго самосовершенствованія, этой главной спутницы общественнаго мѣщанства.

Но въ затронутомъ нами разсказѣ есть кромѣ того мимолетное выраженіе и другой, воистину центральной мысли Чехова,—и пусть насъ не шокируетъ, что она также вложена въ уста сумасшедшаго Громова. „...Настанутъ лучшія времена!—восклицаетъ онъ:—...возсіяетъ заря новой жизни, восторжествуетъ правда, и — на нашей улицѣ будетъ праздникъ! Я не дождусь, издохну, но зато чьи-нибудь правнуки дождутся. Привѣтствую ихъ отъ всей души и радуюсь, радуюсь за нихъ! Впередъ! Помогай вамъ Богъ, друзья!.." Итакъ, вотъ въ чемъ состоитъ спасительная мысль Чехова: онъ „увѣровалъ въ прогрессъ", и вѣра эта временно спасла его отъ абсолютнаго пессимизма, отъ ужаса передъ сплошнымъ мѣщанствомъ жизни.

Не трудно доказать, что такова вѣра именно самого Чехова,

а отнюдь не только дѣйствующихъ лицъ его разсказовъ и драмъ. Вѣра эта высказывается Чеховымъ постоянно, онъ влагаетъ ее въ уста безконечнаго множества созданныхъ имъ лицъ, варьируетъ въ самыхъ разнообразнѣйшихъ положеніяхъ, и — это особенно интересно — въ позднѣйшихъ своихъ произведеніяхъ высказываетъ ее съ особенною настойчивостью, особенно въ „Дядѣ Ванѣ", „Трехъ сестрахъ" и „Вишневомъ саду".

Чехова спасала вѣра въ то, что будетъ черезъ двѣсти-триста лѣтъ. Черезъ двѣсти-триста лѣтъ все мѣщанство жизни будетъ сметено съ лица земли, засіяетъ заря новой жизни — красивой, справедливой, счастливой. Въ этой грядущей эпохѣ золотого вѣка не помянутъ добромъ нашу жалкую мѣщанскую жизнь... „Тѣ, которые будутъ жить черезъ сто, двѣсти лѣтъ послѣ насъ и которые будутъ презирать насъ за то, что мы прожили свои жизни такъ глупо и такъ безвкусно, — тѣ, быть можетъ, найдутъ средство, какъ быть счастливыми"... Это говоритъ докторъ Астровъ и говоритъ еще въ нѣсколько нерѣшительномъ тонѣ, но все-таки онъ работаетъ для этого счастливаго будущаго, его утѣшаетъ сознаніе, что „если черезъ тысячу лѣтъ человѣкъ будетъ счастливъ, то въ этомъ немножко буду виноватъ и я"... Одно это сознаніе даетъ ему силы для работы. „Тѣ, которые будутъ жить черезъ сто-двѣсти лѣтъ послѣ насъ и для которыхъ мы теперь пробиваемъ дорогу, помянутъ ли насъ добрымъ словомъ? Нянька, вѣдь не помянутъ!" — съ горечью восклицаетъ онъ, но на отвѣтъ няньки — „люди не помянутъ, зато Богъ помянетъ" — удовлетворенно говоритъ: „вотъ спасибо. Хорошо ты сказала!" Другими словами: не въ томъ дѣло, будемъ ли мы жить въ потомствѣ, а въ томъ, что работа наша поведетъ къ счастью этого далекаго потомства.

Въ „Трехъ сестрахъ" эти мысли получаютъ дальнѣйшее развитіе. Вершининъ и Тузенбахъ повторяютъ идею о красотѣ жизни будущаго каждый со своей точки зрѣнія, съ теоретической и практической. „Жизнь тяжела, — философствуетъ Вершининъ: — она представляется многимъ изъ насъ глухой и безнадежной, но все же, надо сознаться, она становится все яснѣе и легче, и, повидимому, недалеко то время, когда она станетъ совсѣмъ свѣтлой". (Мы убѣдимся впослѣдствіи, что это почти буквально слова самого Чехова, это его мысли, а пока продолжимъ знакомство съ развитіемъ этихъ мыслей Вершининымъ.) „...Какая разница между тѣмъ, что есть и что было! — восклицаетъ онъ: — а пройдетъ еще немного времени, какихъ-нибудь двѣсти-триста лѣтъ, и на нашу теперешнюю жизнь

такъ же будутъ смотрѣть и со страхомъ, и съ насмѣшкой... О, навѣрное, какая это будетъ жизнь, какая жизнь!..“ И подобно Астрову онъ находитъ весь смыслъ жизни въ работѣ для будущихъ поколѣній: „черезъ двѣсти, триста, наконецъ, тысячу лѣтъ — дѣло не въ срокѣ—настанетъ новая счастливая жизнь. Участвовать въ этой жизни мы не будемъ, конечно, но мы для нея живемъ теперь, работаемъ, ну, страдаемъ, мы творимъ ее — и въ этомъ одномъ цѣль нашего бытія и, если хотите, наше счастье“. Тузенбахъ дополняетъ мысли Вершинина своимъ призывомъ къ работѣ, къ работѣ во что бы ни стало; для него работа, трудъ — нѣчто какъ бы наркотическое, позволяющее забыться отъ угнетающаго ужаса мѣщанства жизни. „Черезъ двѣсти-триста лѣтъ жизнь на землѣ будетъ невообразимо прекрасной, изумительной. Человѣку нужна такая жизнь, и если ея нѣтъ пока, то онъ долженъ предчувствовать ее, ждать, мечтать, готовиться къ ней...“ — повторяетъ въ тысячный разъ свою излюбленную мысль Вершининъ; вотъ отвѣтъ Тузенбаха: „черезъ много лѣтъ, вы говорите, жизнь на землѣ будетъ прекрасной, изумительной. Это правда. Но, чтобы участвовать въ ней теперь, хотя издали, нужно приготовляться къ ней, нужно работать...“ „Буду работать...—повторяетъ онъ:—хоть одинъ день въ моей жизни поработать такъ, чтобы прійти вечеромъ домой, въ утомленіи повалиться въ постель и уснуть тотчасъ же...“ Буду работать, буду работать...—это лейтмотивъ его воззрѣній на жизнь (отчасти это повторяетъ вмѣстѣ съ нимъ и Ирина); однако, ясно видно, что для него работа не средство для завоеванія счастья грядущихъ поколѣній, а цѣль, спасающая его отъ мѣщанства жизни. Это еще пессимистическій взглядъ, о немъ рѣчь будетъ ниже, теперь же окончимъ сводъ мнѣній о предстоящемъ золотомъ вѣкѣ. Что это мысли самого Чехова, достаточно ясно уже изъ одного того, что въ „Трехъ сестрахъ“, кромѣ Вершинина и Тузенбаха, ихъ повторяютъ и Андрей и Ольга. Правда, пьеса кончается пессимистическимъ аккордомъ; остается такое впечатлѣніе, будто Чеховъ упорно и на всѣ лады твердитъ о неизмѣримо прекрасной, изумительной грядущей жизни для того, чтобы, подобно Тузенбаху, наркотизировать себя отъ томящаго и угнетающаго душу мѣщанства современности, ни въ чемъ не находя спасенія отъ реальной дѣйствительности. Остается только возложить всѣ надежды на будущее — такимъ призывомъ оканчиваются и „Дядя Ваня“ и „Три сестры.“ „Мы отдохнемъ! Мы отдохнемъ! Мы услышимъ ангеловъ, мы увидимъ все небо въ алмазахъ!..“—такими словами Сони оканчивается „Дядя Ваня“ — сло-

вами надежды на будущій золотой вѣкъ, если не на землѣ, то на небѣ. „...Страданія наши перейдутъ въ радость для тѣхъ, кто будетъ жить послѣ насъ, счастье и миръ настанутъ на землѣ, и помянутъ добрымъ словомъ и благословятъ тѣхъ, кто живетъ теперь...“ —такимъ аккордомъ заключаются „Три сестры“,—аккордомъ надежды на грядущій рай на землѣ. И все-таки настроеніе и тутъ и тамъ получается одинаково тяжелое,—тяжелое отъ сознанія невозможности устроить жизнь не въ мірѣ трансцендентнаго и не черезъ сотни лѣтъ на землѣ, а теперь, немедленно, для живыхъ человѣческихъ личностей...

Дѣйствительно ли однако Чехову принадлежитъ эта мысль о грядущемъ золотомъ вѣкѣ на землѣ, которымъ долженъ закончиться прогрессъ? Не навязываемъ ли мы ему насильно разсужденія разныхъ Вершининыхъ и Астровыхъ, разсужденія отнюдь не раздѣляемыя самимъ авторомъ? Нѣтъ, это дѣйствительно мысль самого Чехова. За такое толкованіе говоритъ уже одно то упорство, съ какимъ Чеховъ повторяетъ эту мысль устами разнородныхъ, разнообразныхъ дѣйствующихъ лицъ; но у насъ есть и болѣе вѣскія доказательства. Въ цитированномъ уже нами письмѣ Чехова, періода его разрыва съ толстовствомъ (1894 г.), онъ категорически заявляетъ: „я съ дѣтства увѣровалъ въ прогрессъ и не могъ не увѣровать, такъ какъ разница между временемъ, когда меня драли, и временемъ, когда меня перестали драть, была страшная...“ Его утопія золотого вѣка на землѣ есть лишь крайняя форма проявленія вѣры въ прогрессъ; его вѣра въ будущее, благодаря сравненію прошлаго съ настоящимъ, выраженная въ только-что приведенной фразѣ, почти буквально вкладывается имъ въ Вершинина („...Какая разница между тѣмъ, что есть и что было!“ и т. д.; см. выше). Въ интересныхъ воспоминаніяхъ о Чеховѣ г. Куприна мы находимъ строки вполнѣ подтверждающія все сказанное выше. „Какъ хороша будетъ жизнь черезъ триста лѣтъ!“ — такъ мечталъ самъ Чеховъ, ухаживая за цвѣтами и деревьями въ своемъ ялтинскомъ садикѣ. „Вѣдь здѣсь до меня былъ пустырь (часто говорилъ Чеховъ, глядя на свой садъ) и нелѣпые овраги, всѣ въ камняхъ и въ чертополохѣ. А я вотъ пришелъ и сдѣлалъ изъ этой дичи культурное, красивое мѣсто. Знаете ли—прибавлялъ онъ вдругъ съ серьезнымъ лицомъ, тономъ глубокой вѣры,—знаете ли, черезъ триста, четыреста лѣтъ вся земля обратится въ цвѣтущій садъ. И жизнь будетъ тогда необыкновенно легка и удобна“...

Это слова самого Чехова. Онъ горячо вѣрилъ въ красоту,

широту и гармонію человѣческой жизни, онъ вѣрилъ, что жизнь *должна* быть именно такой, что человѣческій геній путемъ усиленной работы расчиститъ почву для счастливой жизни всего человѣчества. Естественно, что, „увѣровавъ въ прогрессъ", Чеховъ разорвалъ съ толстовствомъ, отрицающимъ не только формы современной культуры, но и форму и содержаніе культуры вообще; по его мнѣнію, прогрессъ дастъ, наконецъ, изстрадавшемуся человѣчеству возможность вздохнуть спокойно. „Разсчетливость и справедливость говорятъ мнѣ,—писалъ Чеховъ еще въ томъ же письмѣ 1894 г.,—что въ электричествѣ и парѣ любви къ человѣку больше, чѣмъ въ цѣломудріи и воздержаніи отъ мяса". И впослѣдствіи, по воспоминаніямъ г. Куприна, Чеховъ всегда съ удовольствіемъ и съ интересомъ относился ко всякому новому изобрѣтенію въ области техники—онъ вѣрилъ, что всякое усовершенствованіе есть шагъ впередъ къ грядущему золотому вѣку человѣчества. Онъ вѣрилъ въ прогрессъ. „Онъ съ твердымъ убѣжденіемъ говорилъ о томъ, что преступленія въ родѣ убійства, воровства и прелюбодѣянія становятся все рѣже, почти исчезаютъ въ настоящемъ интеллигентномъ обществѣ, въ средѣ учителей, докторовъ и писателей. Онъ вѣрилъ въ то, что грядущая, истинная культура облагородитъ человѣчество" (А. Купринъ, „Памяти Чехова").

Чеховъ вѣрилъ, или, по крайней мѣрѣ, пытался вѣрить. Это спасло его отъ отчаянія, отъ безпросвѣтнаго, абсолютнаго пессимизма. Широту и красочность жизни онъ всегда любилъ, любилъ самую жизнь — и это проявлялось даже въ разсказахъ періода его толстовства и абсолютнаго пессимизма. Въ небольшомъ разсказикѣ „Въ ссылкѣ" (1890 г.) онъ противопоставляетъ аскетически довольнаго всѣмъ „семикаторжнаго" Семена безконечно несчастному вслѣдствіе ударовъ судьбы, но не смирившемуся „барину", Василію Сергѣевичу. Философія Семена, которому „ничего не надо", который „довелъ себя до такой точки", что можетъ голый на землѣ спать и траву жрать—не можетъ быть симпатична Чехову, и, быть можетъ, уже именно въ этомъ разсказѣ впервые сказался протестъ Чехова противъ толстовства; очевидно, что авторъ стоитъ за спиной ссыльнаго татарина, который съ ненавистью и отвращеніемъ возражаетъ Семену: „баринъ хорошая душа, отличный, а ты звѣрь, ты худо! Баринъ живой, а ты дохлый... Богъ создалъ человѣка, чтобы живой былъ, чтобы и радость была, и тоска была, и горе было, а ты хочешь ничего, значитъ ты не живой, а камень, глина! Камню надо ничего, и тебѣ ничего"... Въ позднѣйшихъ разсказахъ Чехова

эта нота звучитъ все сильнѣе и опредѣленнѣе, къ жизни предъявляются все бо̀льшія и бо̀льшія требованія. „...Какъ хотѣлось жить! — восклицаетъ авторъ „Разсказа неизвѣстнаго человѣка“ (1893 г.): — я готовъ былъ обнять и вмѣстить въ свою короткую жизнь все, доступное человѣку. Мнѣ хотѣлось и говорить, и читать, и стучать молотомъ гдѣ-нибудь въ большомъ заводѣ, и стоять на вахтѣ, и пахать...“ И въ ожиданіи своей близкой смерти „неизвѣстный человѣкъ“ упивается жизнью (быть можетъ, и самъ Чеховъ полюбилъ и оцѣнилъ жизнь только тогда, когда заболѣлъ неизлѣчимой болѣзнью въ 1890—1891 гг.)... „Мнѣ страшно хочется жить,— признается онъ,—хочется, чтобы наша жизнь была свята, высока и торжественна, какъ сводъ небесный. Будемъ жить! Солнце не восходитъ два раза въ день и жизнь дается не дважды“... Въ безконечно грустномъ разсказѣ „Три года“ (1894 г.) — одномъ изъ лучшихъ разсказовъ Чехова — буквально то же самое повторяетъ Ярцевъ, и устами его несомнѣнно говоритъ самъ Чеховъ. „...Какъ богата разнообразная русская жизнь, ахъ, какъ богата!—восклицаетъ онъ:—знаете, я съ каждымъ днемъ все болѣе убѣждаюсь, что мы живемъ наканунѣ величайшаго торжества, и мнѣ хотѣлось бы дожить, самому участвовать“... („Послушайте, а знаете что? Вѣдь въ Россіи черезъ десять лѣтъ будетъ конституція“ — такова была, по свидѣтельству г. Куприна, обычная излюбленная фраза Чехова; „даже и здѣсь звучалъ у него тотъ же мотивъ о радостномъ будущемъ, ждущемъ человѣчество, который отозвался во всѣхъ его произведеніяхъ послѣднихъ лѣтъ“ —замѣчаетъ по этому поводу авторъ воспоминаній). „Я вовсе не хочу,—продолжаетъ Ярцевъ, чтобы изъ меня вышло что-нибудь особенное, чтобы я создалъ великое, а мнѣ просто хочется жить, мечтать, надѣяться, всюду поспѣвать“... Въ „Крыжовникѣ“ эта же мысль выражена съ значительной силой, вмѣстѣ съ окончательнымъ и безповоротнымъ осужденіемъ толстовства. „Принято говорить, что человѣку нужно только три аршина земли. Но вѣдь три аршина нужны трупу, а не человѣку. И говорятъ также теперь, что если наша интеллигенція имѣетъ тяготѣніе къ землѣ и стремится въ усадьбы, то это хорошо. Но вѣдь эти усадьбы тѣ же три аршина земли. Уходить изъ города отъ борьбы, отъ житейскаго шума, уходить и прятаться у себя въ усадьбѣ — это не жизнь, это эгоизмъ, лѣнь, это своего рода монашество, но монашество безъ подвига. Человѣку нужно не три аршина земли, не усадьба, а весь земной шаръ, вся природа, гдѣ

на просторѣ онъ могъ бы проявить всѣ свойства и особенности своего свободнаго духа"...

Итакъ, казалось бы, все обстоитъ благополучно... Чеховъ „увѣровалъ въ прогрессъ" и тѣмъ самымъ отъ абсолютнаго пессимизма перешелъ къ абсолютному оптимизму; теперь мы уже не встрѣтимъ, надо думать, въ его произведеніяхъ тоскливыхъ аккордовъ, удручающихъ душу картинъ мѣщанства жизни, гнетущей философіи потрясеннаго мѣщанствомъ жизни человѣка... И однако—странное дѣло!—именно теперь, въ періодъ вѣры Чехова въ прогрессъ, мы слышимъ отъ него наиболѣе угнетающія признанія, мы видимъ такія безотрадныя картины, какъ „Дядя Ваня" и „Три сестры". Иногда Чеховъ пытается подбодриться, убѣдить себя, что мѣщанство жизни уже отмираетъ, что уже идутъ побѣдители его, въ родѣ Ани и „облѣзлаго барина", студента Трофимова („Вишневый садъ"); эти побѣдители in spe надѣются „обойти то мелкое и призрачное, что мѣшаетъ быть свободнымъ и счастливымъ — вотъ цѣль и смыслъ нашей жизни. Впередъ! Мы идемъ неудержимо къ яркой звѣздѣ, которая горитъ тамъ вдали! Впередъ! Не отставай, друзья!" „О, если бы поскорѣе наступила эта новая, ясная жизнь, когда можно будетъ прямо и смѣло смотрѣть въ глаза своей судьбѣ, сознавать себя правымъ, быть веселымъ, свободнымъ! А такая жизнь рано или поздно настанетъ!"—восклицаетъ героиня послѣдняго изъ чеховскихъ разсказовъ („Невѣста"). Но все это плохое утѣшеніе. Какъ ни старался Чеховъ спастись своею „вѣрою въ прогрессъ", но онъ не могъ не чувствовать, что центръ тяжести лежитъ въ достиженіи цѣли *теперь, немедленно же*, а не *когда-нибудь*, а не „черезъ двѣсти-триста лѣтъ". Чеховская вѣра въ прогрессъ была знакомой уже намъ „шигалевщиной во времени", была глубокимъ *этическимъ анти-индивидуализмомъ*, и въ то же самое время Чеховъ чувствовалъ истинность принципа самоцѣльности человѣческой личности. Это глубокое внутреннее противорѣчіе и было причиной того, что вѣра въ прогрессъ не спасла Чехова отъ пессимизма и не позволила успокоиться на плоской позитивной теоріи прогресса, съ которой такъ боролся Герценъ, еще болѣе него — Достоевскій, а въ концѣ XIX-го вѣка — критическіе идеалисты, о которыхъ будетъ рѣчь въ слѣдующей главѣ. У Лермонтова мы видѣли глубокое раздвоеніе между реалистическими воззрѣніями и романтическими настроеніями; у Чехова мы видимъ не менѣе глубокое раздвоеніе между антииндивидуалистическимъ воззрѣніемъ и индивидуалистическимъ настроеніемъ: первое было насильственно привито, второе было глубоко

врождено. Это раздвоеніе отразилось на всемъ творчествѣ Чехова послѣднихъ десяти лѣтъ его жизни.

Съ одной стороны—это эпоха исповѣданія и проповѣди „шигалевщины во времени“, эпоха нарумяненнаго и раскрашеннаго абсолютнаго оптимизма: „черезъ триста-четыреста лѣтъ вся земля обратится въ цвѣтущій садъ. И жизнь будетъ тогда необыкновенно легка и удобна“... „О, навѣрное, какая это будетъ жизнь, какая жизнь!..“ А такъ какъ теперь достигнуть такой жизни нельзя, то надо услаждаться мыслью о будущемъ блаженствѣ и не покладая рукъ работать, на благо грядущимъ поколѣніямъ, для устройства изъ всей земли цвѣтущаго сада. И если въ настоящемъ — одно сплошное мѣщанство, съ рѣдкими проблесками изъ свѣтлой, лучшей дали, то будемте по крайней мѣрѣ работать, не покладая рукъ, на пользу этого счастливаго будущаго. Съ этимъ призывомъ къ работѣ,— а призывъ этотъ встрѣчается у Чехова всегда параллельно предвидѣнію лучшаго грядущаго,—вполнѣ естественно соединяется забота о будущихъ поколѣніяхъ, а люди нашего времени невольно играютъ роль „жертвы вечерней“, во славу будущей зари. Мы работаемъ, мы страдаемъ,—но изъ этого страданія и работы выраститъ счастье тѣхъ, которые будутъ жить послѣ насъ, тѣхъ, которые, быть можетъ, будутъ презирать насъ за безвкусную, нелѣпую, мѣщанскую нашу жизнь, а быть можетъ и помянутъ насъ добрымъ словомъ... А впрочемъ—„люди не помянутъ, зато Богъ помянетъ“: наши труды не пропадутъ. Будемъ же трудиться, памятуя, что мы только средство для счастья будущихъ поколѣній...

Мы видѣли, что именно таковы взгляды Чехова. Мы видѣли также, что большинство дѣйствующихъ лицъ его пьесъ и разсказовъ именно такъ смотрятъ на трудъ, на работу. Если Тузенбахъ безпомощно твердитъ: „буду работать! буду работать!“, считая трудъ цѣлью, какимъ-то запоемъ отъ ужаса пошлости жизни, то другіе— и такихъ большинство—считаютъ работу только средствомъ для достиженія всемірной гармоніи. Выше мы познакомились съ подобными взглядами различныхъ героевъ „Дяди Вани“ и „Трехъ сестеръ“; теперь можно прибавить, что взглядъ этотъ на современнаго человѣка, какъ на средство для благоденствія людей будущаго, высказывается даже Трофимовымъ, даже Ярцевымъ, тѣмъ самымъ Ярцевымъ, который такъ жадно хочетъ жить полной и цѣльной жизнью. Не успѣлъ еще этотъ Ярцевъ высказаться о своей жаждѣ жизни, какъ онъ высказываетъ уже самый недвусмысленный анти-индивидуализмъ: на жалобы Лаптева, что онъ не можетъ стать господи-

номъ жизни, что онъ не можетъ приспособиться къ ней, что вѣроятно жизнь возьметъ много жертвъ отъ выбивающихся, подобно ему, Лаптеву, на настоящую дорогу, что вѣроятно „много нашего брата ляжетъ костьми“ — Ярцевъ равнодушно отвѣчаетъ: „все это хорошо, голубчикъ... Это только показываетъ лишній разъ, какъ богата разнообразная русская жизнь. Ахъ, какъ богата!...“ (Продолженіе этой цитаты — см. выше). Иными словами: мы поляжемъ костьми, но зато мы послужимъ удобреніемъ для цвѣтущихъ всходовъ будущей жизни. Это, конечно, утѣшительно, но въ этотъ моментъ Ярцеву могла явиться тѣнь Ивана Карамазова и вознегодовать: „не для того же я страдалъ, чтобы собой, злодѣйствами и страданіями моими унавозить кому-то будущую гармонію“...

Но все это только съ одной стороны. Съ другой — десница Чехова разрушаетъ то, что построила его шуйца, проявляя весь глубокій этическій индивидуализмъ, присущій Чехову; и эта работа десницы идетъ все время параллельно работѣ шуйцы. Еще въ „Дуэли“ (1892 г.) Чеховъ достаточно опредѣленно высказался объ этической равноцѣнности личностей и о самоцѣльности личности. Жалкій восьмидесятникъ Лаевскій не вызываетъ въ насъ никакого сочувствія, но еще менѣе сочувствія испытываемъ мы по адресу прямолинейнаго дарвиниста, сухого и холоднаго фонъ-Корена, требующаго уничтоженія такихъ людей, какъ Лаевскій, для блага цѣлаго общества. Если бы государство или общество поручили ему уничтожить Лаевскаго, то у него „рука бы не дрогнула“... Сожительница Лаевскаго, Надежда Ѳедоровна, еще болѣе жалкій человѣкъ, но когда фонъ-Коренъ требуетъ принятія со стороны общества насильственныхъ мѣръ по отношенію къ подобнаго рода особамъ, въ родѣ отправленія „manu militari“ къ мужу, а если мужъ не приметъ, то въ исправительныя заведенія или каторжныя работы,—то ясно видны симпатіи Чехова въ словахъ добродушнаго и смѣшного Самойленко: „если людей топить и вѣшать, то къ чорту твою цивилизацію, къ чорту человѣчество! Къ чорту!..“ И конецъ разсказа, выдержанный въ тепломъ, примиряющемъ тонѣ, еще болѣе подчеркиваетъ, что именно такова основная мысль Чехова.

И эту мысль, что человѣкъ—цѣль, что человѣческая личность выше всего, Чеховъ высказывалъ неоднократно. Художникъ въ разсказѣ „Домъ съ мезониномъ“ (1895 г.) считаетъ человѣка стоящимъ выше всего въ природѣ и жизни, выше авторитета, выше тайны, выше чуда: онъ съумѣлъ бы возразить на теорію Великаго Инквизитора... Онъ видитъ чудо во всемъ, что непонятно, но не

покоряется чуду. „Къ явленіямъ, которыхъ я не понимаю, я подхожу бодро и не подчиняюсь имъ. Я выше ихъ. Человѣкъ долженъ сознавать себя выше львовъ, тигровъ, звѣздъ, выше всего въ природѣ, даже выше того, что непонятно и кажется чудеснымъ, иначе онъ не человѣкъ, а мышь, которая всего боится“. Этотъ художникъ полу-толстовецъ не является, конечно, выразителемъ мнѣній самого Чехова, который именно къ этому времени (1895 г.) и разошелся окончательно съ толстовствомъ; соціальныя теоріи художника діаметрально расходятся со взглядами самого Чехова (см. воспоминанія о Чеховѣ — Елпатьевскаго, Куприна, Сергѣенко и др.), но приведенная выше фраза несомнѣнно принадлежитъ не только дѣйствующему лицу разсказа, но и его автору: слишкомъ упорно повторяетъ Чеховъ въ другихъ своихъ произведеніяхъ эту же мысль объ абсолютной высотѣ человѣческой личности. Иногда онъ высказываетъ эту мысль рядомъ съ другой основной мыслью о счастьи грядущихъ поколѣній, и тогда этическій индивидуализмъ беретъ у него верхъ надъ шигалевщиной и анти-индивидуализмомъ. Особенно характерны въ этомъ отношеніи заключительныя слова „неизвѣстнаго человѣка“ изъ разсказа того же имени. „Я вѣрю, — говоритъ онъ, — слѣдующимъ поколѣніямъ будетъ легче и виднѣй; къ ихъ услугамъ будетъ нашъ опытъ. Но вѣдь хочется жить независимо отъ будущихъ поколѣній и не только для нихъ. Жизнь дается одинъ разъ, и хочется прожить ее бодро, осмысленно, красиво... Я вѣрю и въ цѣлесообразность, и въ необходимость того, что происходитъ вокругъ, но какое мнѣ дѣло до этой необходимости, зачѣмъ пропадать моему я?“ И во имя этого этическаго индивидуализма Чеховъ рѣзко осуждаетъ знакомыя намъ анти-индивидуалистическія теоріи восьмидесятыхъ годовъ; въ „Крыжовникѣ“ это выражено особенно прямо и сильно. тамъ сведены послѣдніе счеты съ толстовствомъ, съ теоріей малыхъ дѣлъ и съ нестепеновствомъ. Человѣку не три аршина земли нужно, — заявляетъ Чеховъ устами Чимши-Гималайскаго, — а весь земной шаръ, вся природа, какъ арена и поприще для проявленія его свободнаго духа. И мало утѣшенія въ томъ, что будущія поколѣнія воспользуются дарами свободы: они нужны мнѣ, они нужны сейчасъ, они нужны всякой человѣческой личности. „Свобода есть благо, говорилъ я, — разсказываетъ Гималайскій, — безъ нея нельзя, какъ безъ воздуха, но надо подождать. Да, я говорилъ такъ (возможно, что въ восьмидесятыхъ годахъ такъ говорилъ и самъ Чеховъ), а теперь спрашиваю: во имя чего ждать?.. во имя чего ждать, я васъ спрашиваю? Во имя какихъ соображе-

ній? Мнѣ говорятъ, что не все сразу, всякая идея осуществляется въ жизни постепенно, въ свое время. Но кто это говоритъ? Гдѣ доказательства, что это справедливо? Вы ссылаетесь на естественный порядокъ вещей, на законность явленій, но есть ли порядокъ и законность въ томъ, что я, живой, мыслящій человѣкъ стою надо рвомъ и жду, когда онъ зарастетъ самъ, или затянетъ его иломъ, въ то время какъ, быть можетъ, я могъ бы перескочить черезъ него или построить черезъ него мостъ? И опять-таки, во имя чего ждать? Ждать, когда нѣтъ силъ жить, а между тѣмъ жить нужно и хочется жить!“

Таковъ похоронный звонъ Чехова надъ идеалами эпохи общественнаго мѣщанства... Requiescant in pace! Но трудно не замѣтить, что этотъ похоронный звонъ еще въ большей степени относится къ шигалевскимъ идеаламъ Чехова, къ его восторгамъ передъ красотою жизни будущаго; своимъ яркимъ этическимъ индивидуализмомъ Чеховъ хоронитъ свою же плоско-позитивную вѣру въ прогрессъ: десница побѣждаетъ шуйцу. Но эта побѣда не спасала Чехова отъ раздвоенія: онъ не могъ отказаться отъ своей вѣры въ прогрессъ, такъ какъ именно эта вѣра спасла его отъ абсолютнаго пессимизма первой половины его дѣятельности, отъ ужаса передъ мѣщанствомъ жизни; съ другой стороны, и самая эта вѣра его не удовлетворяла, или удовлетворяла только отчасти, какъ это мы видѣли выше, а потому грустныя, пессимистическія ноты остались до конца доминирующими въ творчествѣ Чехова. Въ концѣ концовъ онъ пришелъ къ сознанію, что человѣческая жизнь должна быть прекрасна не черезъ двѣсти-триста лѣтъ, а теперь, немедленно же—къ тому же сознанію, къ которому за полъ-вѣка до него пришелъ Лермонтовъ (см. т. I, гл. IV). Однако и Лермонтовъ и Чеховъ этимъ признаніемъ не побѣдили своего ужаса передъ мѣщанствомъ жизни и не спаслись отъ своего раздвоенія; ихъ рѣшеніе оставалось абстрактнымъ и схематичнымъ. Преемникъ Чехова, Максимъ Горькій, попытался придать этому абстрактному положенію плоть и кости и обозначить тѣ условія, которыя теперь же немедленно могутъ сдѣлать жизнь красочной, сильной, яркой и красивой.

М. Горькій появился на рубежѣ между восьмидесятыми и девяностыми годами: первые разсказы его относятся къ 1891—92 гг. Мы уже сказали, что это было время распространенія новаго міровоззрѣнія, которое рѣзко порывало съ традиціями эпохи общественнаго мѣщанства. Послѣ страшнаго голоднаго 1891—92 года русское общество пробудилось отъ мертвой и позорной спячки. Теорія

малыхъ дѣлъ и постепеновства была выброшена за бортъ, толстовство пошло на убыль. Именно къ этому времени относится разрывъ съ толстовствомъ Чехова и его стремленіе къ чему-то новому, свѣтлому, несбыденному. Свое настроеніе Чеховъ мѣтко и проницательно выразилъ въ часто цитированномъ нами выше отрывкѣ изъ письма 1894 г. Заявивъ о своемъ разрывѣ съ толстовствомъ, онъ прибавляетъ: „лихорадящимъ больнымъ ѣсть не хочется, но чего-то хочется, и они это свое неопредѣленное желаніе выражаютъ такъ — чего-нибудь кисленькаго. Такъ и мнѣ хочется чего-то кисленькаго. И это не случайно, такъ какъ точно такое настроеніе я замѣчаю кругомъ"... Далѣе Чеховъ предсказываетъ, что русскіе люди снова переживутъ шестидесятые годы съ ихъ увлеченіемъ естественными науками, такъ что снова „матеріалистическое движеніе будетъ моднымъ"... Дѣйствительно девяностые годы наполовину оправдали предвидѣніе Чехова, и хотя естественныя науки не выступили на первый планъ, однако именно матеріалистическое—и притомъ грубо-матеріалистическое—міропониманіе характеризуетъ собою послѣднее десятилѣтіе XIX-го вѣка. Что же касается „чего-то кисленькаго", освѣжающаго, то нѣтъ никакого сомнѣнія, что въ литературѣ девяностыхъ годовъ такимъ элементомъ явился именно М. Горькій...

Въ пессимистическую, проникнутую духомъ отчаянья и невѣрія литературу эпохи общественнаго мѣщанства Горькій внесъ живую, бодрящую струю вѣры въ жизнь, вѣры въ силы человѣка. Первые его разсказы относятся къ тому самому времени, когда Чеховъ впервые бросилъ вызовъ философіи мѣщанства и впервые заговорилъ о красотѣ и жаждѣ жизни („Палата № 6", „Разсказъ неизвѣстнаго человѣка" и др.). Но въ это время Горькій, сотрудникъ небольшой провинціальной газеты, не былъ еще извѣстенъ широкимъ кругамъ читающей публики; начало его извѣстности относится къ 1895 г. (появленіе „Челкаша" на страницахъ „Русскаго Богатства"): такимъ образомъ Горькій началъ работать одновременно съ появленіемъ въ русской жизни марксистовъ. У нихъ была одна общая основная черта: оптимизмъ былъ присущъ въ равной мѣрѣ и марксистамъ и Горькому, и, быть можетъ, именно поэтому на долю ихъ выпалъ такой головокружительный успѣхъ. Конечно, громадное литературное дарованіе Горькаго всегда бы пробило себѣ дорогу и увѣнчалось успѣхомъ, но вѣдь въ девяностыхъ годахъ не одинъ ореолъ успѣха окружалъ имя Горькаго: на него смотрѣли какъ на вождя интеллигенціи, какъ на пророка новаго откровенія. Молодое поколѣніе девяностыхъ годовъ, измученное соціологическимъ песси-

мизмомъ народничества, убогимъ мѣщанствомъ восьмидесятниковъ, безпросвѣтнымъ страхомъ жизни Чехова — съ жадностью приникло запекшимися устами къ бьющему обильной струей свѣжему и бодрому оптимизму Горькаго, оптимизму человѣка, котораго не задавили ни годы нужды и лишеній, ни муки возмущенной чести, ни страданія тѣла и души. Если даже этотъ человѣкъ, вынесшій такъ безконечно много, смотритъ на жизнь такъ бодро, съ такой горячей вѣрой, то неужели намъ не побѣдить общественнаго мѣщанства, неужели намъ, испытавшимъ сотую долю его страданій, не завоевать новую и свѣтлую жизнь! „Неправда, что жизнь мрачна. неправда, что въ ней только язвы да стоны, горе и слезы!... Въ ней не только пошлое, но и героическое, не только грязное, но и свѣтлое, чарующее, красивое. Въ ней есть все, что захочетъ найти человѣкъ, а въ немъ—есть сила создать то, чего нѣтъ въ ней! Этой силы мало сегодня,—она разовьется завтра! Жизнь—прекрасна, жизнь—величественное, неукротимое движеніе ко всеобщему счастью и радости. Я вѣрю въ это, я не могу не вѣрить въ это! Я прошелъ тяжелый путь... никто изъ васъ и даже всѣ вы вмѣстѣ не знали столько горя, страданій и униженій, какъ я зналъ! О, да, я—зналъ!... Но—жизнь прекрасна!..“ Это слова Шебуева (въ „Мужикѣ“), но развѣ не съ такими же именно словами обратился и самъ Горькій ко всей русской интеллигенціи, развѣ не въ этомъ именно Standpunkt всѣхъ его произведеній девяностыхъ годовъ? И въ этихъ словахъ его былъ залогъ его успѣха... Повторилось буквально то же, что и съ проповѣдью марксизма: яркій оптимизмъ его привлекъ къ себѣ сердца измученныхъ людей... Вотъ почему и Горькій является главнѣйшимъ выразителемъ надеждъ, чаяній и ожиданій послѣдняго десятилѣтія XIX-го вѣка.

Однако мы впали бы въ грубѣйшую ошибку, если бы, основываясь на всемъ вышеизложенномъ, причислили Горькаго къ лику марксистовъ девяностыхъ годовъ, или сочли бы его ихъ союзникомъ. Правда, между ними были точки соприкосновенія, и впослѣдствіи даже Горькій, какъ мы это увидимъ, дѣйствительно „увѣровалъ въ марксизмъ“. Оптимизмъ Горькаго, его ярко выраженная симпатія къ сильнымъ людямъ, его отрицательное отношеніе къ интеллигенціи, его идеализація пролетаріата—именно того класса, на который марксисты возлагали всѣ свои надежды—все это, конечно, роднило художественное творчество Горькаго съ теоретическими построеніями марксизма: недаромъ же Горькій послѣ двухъ-трехъ разсказовъ перешелъ изъ „Русскаго Богатства“ въ „Новое Слово“, „Начало“

и „Жизнь“. Но въ то же самое время основная точка зрѣнія Горькаго на жизнь настолько расходилась съ теоретическими основами марксизма, что Горькій, быть можетъ неожиданно для самого себя, послужилъ надежнѣйшимъ ферментомъ разложенія того ученія, которое взяло его подъ свое заботливое попеченіе. Достаточно вспомнить для этого хотя бы разсказъ Горькаго „Читатель“. Въ немъ Горькій отъ своего лица, отъ лица своей совѣсти возстаетъ противъ непреложныхъ законовъ дѣйствительности, создаваемыхъ самимъ человѣкомъ, противъ оскудѣнія идеаловъ, противъ умерщвленія въ человѣкѣ духа творчества. „Мы, кажется, снова хотимъ грёзъ, красивыхъ вымысловъ, мечты и странностей, ибо жизнь, созданная нами, бѣдна красками, тускла, скучна! Дѣйствительность, которую мы когда-то такъ горячо хотѣли перестроить, сломала и смяла насъ...—такъ говоритъ намъ alter ego Горькаго.—...Человѣкъ теперь не царь земли, а рабъ жизни, утратилъ онъ гордость своимъ первородствомъ, преклоняясь предъ фактами, не такъ ли? Изъ фактовъ, созданныхъ имъ, онъ дѣлаетъ выводъ и говоритъ себѣ: вотъ непреложный законъ! И подчиняясь этому закону, онъ не замѣчаетъ, что ставитъ себѣ преграду на пути къ свободному творчеству жизни, въ борьбѣ за свое право ломать для того, чтобы создавать“... И такія рѣчи печатались на страницахъ марксистскаго журнала, въ той же книжкѣ, на тѣхъ же листахъ формулировавшаго непреложные законы, отрицавшаго всякое проявленіе свободнаго творчества жизни!..

Итакъ, Горькій такой же глашатай марксизма, какъ Чеховъ—проповѣдникъ идеаловъ эпохи общественнаго мѣщанства... Едва ли кто-нибудь будетъ отстаивать теперь такія безнадежныя положенія; это не мѣшаетъ однако и Чехову и Горькому быть тѣсно связанными каждому со своей эпохой: такъ же, какъ Чеховъ необъяснимъ внѣ эпохи общественнаго мѣщанства, такъ и Горькій понятенъ только въ атмосферѣ девяностыхъ годовъ. Крайнее анти-мѣщанство Чехова находитъ свое объясненіе въ крайнемъ мѣщанствѣ его эпохи; нѣтъ поэтому ничего удивительнаго въ томъ, что въ эпоху, быть можетъ наиболѣе анти-индивидуалистическую (соціологически и этически) изъ всего XIX-го столѣтія, въ русской жизни появился Горькій, одинъ изъ наиболѣе крайнихъ индивидуалистовъ во всей русской литературѣ.

Необходимо, однако, оговориться; необходимо указать, что у Горькаго, подобно Чехову, есть различные періоды взглядовъ, воззрѣній и симпатій. Мы различаемъ два періода въ литературномъ творчествѣ Горькаго, и границей между ними служитъ именно ци-

тированный нами выше разсказъ „Читатель“ (1898 г.), играющій роль водораздѣльной линіи въ стремнинахъ и высотахъ творчества нашего автора. Съ начала своей дѣятельности и приблизительно до 1898 года Горькій идетъ отъ соціологическаго и этическаго ультра-индивидуализма къ все болѣе и болѣе ярко проступающей общественности; онъ преодолѣваетъ, наконецъ, свой ультра-индивидуализмъ и во второмъ періодѣ своей дѣятельности (1898—1904 г.) приходитъ къ соціологическому индивидуализму. Но зато, въ томъ же второмъ періодѣ, все сильнѣе и сильнѣе вырисовывается въ творчествѣ Горькаго этическій анти-индивидуализмъ, достигающій полной силы и рельефной наглядности въ послѣднихъ произведеніяхъ конца XIX-го вѣка.

Герои первыхъ разсказовъ Горькаго—всѣ эти Зобары, Радды, Ларры, Данко—яркіе и крайніе индивидуалисты, настолько крайніе, что ультра-индивидуализмъ ихъ переходитъ въ анти-индивидуализмъ. Представители красоты, силы и свободы въ человѣкѣ, они кончаютъ тѣмъ, что пытаются захватить эту силу и свободу въ свое единичное пользованіе, а всѣмъ остальнымъ людямъ предоставить роль рабовъ, смиренно подставляющихъ шею подъ ярмо. Мы уже не разъ имѣли случай подчеркивать, что такой эгоизмъ есть въ сущности анти-индивидуализмъ, хотя и пытается разукрасить себя звонкими погремушками ультра-индивидуализма. Интересно отмѣтить, что Горькій очень скоро отдѣлался отъ преклоненія передъ этой философіей ультра-индивидуализма и отдалъ дань ей только въ своихъ самыхъ первыхъ разсказахъ. Въ „Макарѣ Чудрѣ“ (1892 г.) онъ рисуетъ намъ столкновеніе двухъ одинаково сильныхъ, одинаково свободныхъ представителей крайняго индивидуализма, Радды и Зобара, которое неизбѣжно должно окончиться трагически именно потому, что и для Радды и для Зобара ихъ „я“ стоитъ выше всего на свѣтѣ и требуетъ подчиненія себѣ всякаго другого „я“. Зобаръ беретъ Радду въ жены и думаетъ этимъ покорить ея волю—своей, ея силу—своей силѣ, ея свободу обратить въ рабство. „...Смотри, волѣ моей не перечь — предостерегаетъ онъ ее: — я все-таки свободный человѣкъ и буду жить такъ, какъ я хочу!..“ Отвѣтъ Радды не трудно предугадать: она требуетъ, напротивъ, чтобы Зобаръ вполнѣ покорился ей; онъ долженъ отрѣшиться отъ своей воли, отъ своей силы и свободы. „Поклонишься мнѣ въ ноги передъ всѣмъ таборомъ и поцѣлуешь правую руку мою—и тогда я буду твоей женой!..“ Конечно, оба они погибаютъ, такъ какъ не могутъ ни покориться другъ другу, ни отказаться

другъ отъ друга; и Горькій окружаетъ память этихъ героевъ поэтическимъ ореоломъ. Онъ не ищетъ выхода изъ подобной коллизіи ультра-индивидуализма, онъ не спрашиваетъ себя — что дѣлать, чтобы ультра-индивидуализмъ, воплощенный въ сильныхъ людяхъ, не уничтожалъ самъ себя, не поглощалъ себя собою? Его философія жизни повидимому та, что въ подобнаго рода столкновеніяхъ сильный одержитъ верхъ надъ слабымъ, вслѣдствіе чего получится разрядъ людей-господъ и людей-рабовъ; если сойдутся въ равномъ спорѣ двѣ равносильныя индивидуальности, то онѣ погибнутъ въ борьбѣ, поглотятъ другъ друга взаимно, какъ тѣ знаменитые два льва, которые съѣли другъ друга безъ остатка... Пусть гибнутъ — что за бѣда? И вся мораль исторіи Радды и Зобара выражена авторомъ въ слѣдующихъ словахъ: „идешь ты, ну, и иди твоимъ путемъ, не сворачивая въ сторону. Прямо и иди. Можетъ, и загинешь даромъ“... Культъ силы, характерный для Горькаго, прорывается вполнѣ ясно уже и въ этомъ разсказѣ; о культѣ этомъ рѣчь впереди, а теперь прослѣдимъ за дальнѣйшимъ развитіемъ взглядовъ Горькаго.

Ошибочно было бы думать, что дѣленіе людей на господъ и рабовъ имѣетъ у Горькаго исключительно ультра-индивидуалистическій смыслъ, ультра-индивидуалистическій снаружи и анти-индивидуалистическій по существу. Вѣдь подраздѣленіе это отнюдь не ограничивается взаимными отношеніями людей, дѣло не въ томъ, что люди-рабы порабощены людьми-господами: дѣло идетъ о господахъ и рабахъ *жизни*. Побѣда здѣсь не всегда тождественна съ порабощеніемъ, иногда даже наоборотъ: въ одномъ изъ своихъ произведеній Горькій называетъ побѣдителемъ не того, кто достигъ цѣли, а того, кто палъ въ борьбѣ за побѣду:

„Кто честно смерть принялъ въ бою,
Тотъ развѣ палъ и побѣжденъ?
Палъ тотъ, кто, робко грудь свою
Прикрывъ, ушелъ изъ битвы вонъ“...

(„О чижѣ, который лгалъ, и о дятлѣ — любителѣ истины“, 1892 г.). Мысль эта намѣчена также въ разсказѣ „Старуха Изергиль“ (1895 г.), въ эпизодѣ съ горящемъ сердцѣ Данко. Данко — господинъ жизни, но для людей онъ разорвалъ руками свою грудь и освѣтилъ горящимъ сердцемъ своимъ дорогу къ лучшему будущему человѣчества. Въ этомъ же разсказѣ Горькій рѣзко осуждаетъ тотъ крайній индивидуализмъ, который сводится въ концѣ концовъ къ

обожествленію только своего „я“: Зобаръ и Радда погубили другъ друга, а Ларра гибнетъ самъ отъ себя, гибнетъ отъ своей свободы и силы... Здѣсь Горькій въ своемъ индивидуализмѣ соприкасается (хотя и поверхностно) съ основнымъ мотивомъ индивидуализма Достоевскаго—вспомнимъ Кириллова, гибнущаго подъ тяжестью открывшейся предъ нимъ безмѣрной свободы.

И дальше творчество Горькаго идетъ въ томъ же направленіи. Онъ постепенно отказывается отъ крайностей этико-соціологическаго ультра-индивидуализма, хотя и сохраняетъ свою любовь къ силѣ, къ сильному, гордому, свободному человѣку, властелину жизни. Онъ не признаетъ связующаго человѣческую личность начала—и готовъ уважать силу и свободу даже въ какомъ-нибудь „князѣ“ Шакро Птадзе. „Кто силенъ, тотъ самъ себѣ законъ“—такова философія Шакро; „онъ умѣлъ быть вѣрнымъ самому себѣ. Это возбуждало во мнѣ уваженіе къ нему“,—прибавляетъ Горькій. Этотъ „человѣкъ-стихія“ въ высшей степени интересенъ Горькому, какъ дикій, жестокій, но цѣльный и сильный человѣкъ: рядъ такихъ людей, изъ которыхъ каждый—стихія, съ замѣчательной силой обрисованъ Горькимъ въ разсказахъ „Мой спутникъ“, „На плотахъ“, „Ханъ и его сынъ“, „Варенька Олесова“ и др. (1896—1897 гг.). Но ставя на видъ силу и цѣльность этихъ людей, Горькій отнюдь не идеализируетъ ихъ, какъ идеализировалъ раньше Радду или Зобара; онъ восхищается непосредственностью Вареньки Олесовой, цѣльностью князя Шакро, грубой силой и любовью къ жизни Силана Петрова, но въ то же время онъ не скрываетъ отъ себя и отрицательныхъ сторонъ своихъ героевъ. Правда, онъ и эти отрицательныя стороны предпочитаетъ сѣрому мѣщанству жизни, но зато не идеализируетъ ихъ безотносительно. Наоборотъ, чѣмъ дальше, тѣмъ больше подчеркиваетъ онъ несимпатичныя ему черты ультра-индивидуализма, отмѣчая ихъ не только въ разныхъ театральныхъ герояхъ, въ родѣ Ларры, или людяхъ-стихіяхъ, въ родѣ князя Шакро, но и во всѣхъ своихъ босякахъ, типахъ особенно симпатичныхъ Горькому.

Для Горькаго „босякъ“, конечно, не идеалъ, но иллюстрація къ анти-мѣщанскимъ идеаламъ жизни. Въ босякѣ Горькаго подкупаетъ его полная свобода, его независимость отъ узкихъ и душныхъ формъ жизни современнаго культурнаго человѣчества. Конечно, всѣ босяки у Горькаго ультра-индивидуалисты, вполнѣ и непримиримо враждующіе со всякими формами общественности; для нихъ нѣтъ преградъ, нѣтъ стѣсненій, разъ дѣло идетъ объ ихъ личности. „...Я не стѣсняюсь...—заявляетъ одинъ изъ нихъ:—зачѣмъ бы мнѣ это?

Ради какихъ законовъ, я спрашиваю? Нѣтъ законовъ иныхъ, развѣ во мнѣ!..“ Морально или не морально поступаю я, разсуждаетъ онъ далѣе, какое мнѣ до этого дѣло? Я причиню кому-нибудь страданія—что-жъ изъ этого?—„вѣдь и послѣ этого небо будетъ голубымъ, а море соленымъ“... („Проходимецъ“, 1898 г.). „Что же?—волкъ правъ“...—замѣчаетъ по этому поводу Горькій. Волкъ, конечно, правъ: нельзя требовать морали долга отъ человѣка, лишеннаго всѣхъ нравственныхъ правъ состоянія. Кто и что осудилъ босяковъ на безъисходное прозябаніе „на днѣ“—объ этомъ послѣ; теперь же надо замѣтить, что, считая босяковъ олицетвореніемъ протеста противъ мѣщанства современной культуры, глубоко цѣня ихъ любовь свободы, ихъ независимость отъ условій мѣщанской жизни, Горькій въ то же самое время прекрасно видитъ, что на трехъ-четырехъ свободныхъ представителей этихъ „бывшихъ людей“ приходится цѣлая толпа босяковъ, нисколько не лучшихъ мѣщанъ высшихъ слоевъ общества. Правда, онъ останавливался въ своихъ произведеніяхъ именно на этихъ немногихъ лучшихъ изъ бывшихъ людей, противопоставляя ихъ мѣщанству; но отсюда еще далеко до утвержденія, что Горькій идеализировалъ босяковъ, какъ классъ. Еще въ 1895 г., когда Горькій сотрудничалъ въ „Самарской газетѣ“ въ качествѣ простого хроникера, онъ неоднократно и въ рѣзкой формѣ дѣлалъ вылазки противъ почтеннаго класса самарскихъ босяковъ, именуемыхъ тамъ почему-то „горчишниками“ (См. статьи Горькаго въ этой газетѣ подъ псевдонимомъ „Іегудіилъ Хламида“)...

Какъ бы то ни было, но въ типахъ босяковъ Горькій хотѣлъ главнымъ образомъ нарисовать жизнь діаметрально-противоположную мѣщанству обыденности; въ этомъ, а не въ ультра-индивидуализмѣ босяковъ для насъ главное значеніе этого типа. Во всякомъ случаѣ послѣ 1898 г. именно въ эту сторону направляетъ все свое вниманіе самъ Горькій; быть можетъ, сюда толкнуло его желаніе осмыслить, объяснить сущность тѣхъ типовъ, которые были даны въ предыдущихъ его разсказахъ, типовъ босяковъ, типовъ людей неудовлетворяемыхъ настоящимъ и вѣчно алчущихъ и жаждущихъ лучшаго или худшаго, но во всякомъ случаѣ новаго и необыденнаго. Лучшіе изъ лишнихъ людей добраго стараго времени принадлежали именно къ этому типу; главные герои Горькаго—это *лишніе люди конца XIX-го вѣка.* Они неизмѣримо выше жалкихъ „промежуточныхъ людей“ эпохи общественнаго мѣщачества—Горькій настойчиво выясняетъ это, проводя между ними постоянныя параллели; но въ то же время они еще не достигли той гармоніи духа,

которая является у людей, перешагнувшихъ и черезъ аккуратное самодовольство мѣщанства, и черезъ безпорядочное недовольство и стремленіе лишнихъ людей. Вопросъ о мѣщанахъ и лишнихъ людяхъ является такимъ образомъ той осью, вокругъ которой обращаются всѣ мысли Горькаго въ года, слѣдующіе за написаніемъ „Читателя": къ этой эпохѣ относятся большія повѣсти Горькаго—„Ѳома Гордѣевъ" (1899 г.), „Трое" (1900 г.) и другія произведенія.

„...Большинство людей—пятачки, ходовая монета... и вся разница между ними въ годахъ чеканки. Этотъ—стертъ, этотъ—поношенъ, но цѣна имъ одна, матеріалъ ихъ одинаковъ и во всемъ они топнотворно схожи другъ съ другомъ"... Такъ говоритъ еще „Проходимецъ", съ которымъ мы только что познакомились выше. „Но на свѣтѣ есть особый родъ людей,—заявляетъ онъ же,—родившихся, должно быть, отъ Вѣчнаго Жида. Особенность ихъ въ томъ, что они никакъ не могутъ найти себѣ на землѣ мѣста и прикрѣпиться къ нему. Внутри нихъ живетъ тревожный зудъ желаній чего-то новаго... мелкіе изъ нихъ никогда не могутъ выбрать штановъ по вкусу, и отъ этого всегда неудовлетворены и несчастны, крупныхъ ничто не удовлетворяетъ—ни деньги, ни женщины, ни почетъ"... Эти слова Горькій могъ бы выбрать эпиграфомъ къ „Ѳомѣ Гордѣеву" и къ „Трое".

Ѳома Гордѣевъ—лишній человѣкъ. На фонѣ безпросвѣтнаго мѣщанства нашей россійской буржуазіи вспыхиваетъ и сгораетъ его безтолковая жизнь. Къ мѣщанству сословному, къ буржуазіи, къ купечеству герой Горькаго и самъ онъ относятся съ непримиримой ненавистью. Можно не преувеличивая сказать, что самъ Горькій смотритъ на купца глазами Аристида Кувалды изъ „Бывшихъ людей". Купецъ Іуда Петунниковъ—вотъ типъ русскаго купца, типъ безпросвѣтно темный, окрашенный, быть можетъ, слишкомъ по суздальски—однотонно и грубой кистью. Купецъ стремится къ свѣту къ образованію—Горькій сейчасъ же знакомитъ насъ со Смолинымъ, Тарасомъ Маякинымъ или молодымъ Петунниковымъ: все это „молоденькіе паучки", еще болѣе страшные темной массѣ, чѣмъ ихъ непросвѣщенные отцы. Купецъ жертвуетъ десятки тысячъ на общее благо—Горькій сейчасъ же поясняетъ устами главнаго героя: „заглотался, подавился старый волкъ! Смерть чувствуетъ и подло трусить... га-адина!" („Мужикъ").

Таковъ же въ общихъ чертахъ и обликъ старика Маякина въ „Ѳомѣ Гордѣевѣ"; быть можетъ, это одинъ изъ замѣчательнѣйшихъ типовъ, когда-либо созданныхъ Горькимъ. Маякинъ—это совре-

менный Великій Инквизиторъ въ миніатюрѣ; его стремленіе, его цѣль—обезличить всѣхъ и вся, привести все къ одному знаменателю, устроить на землѣ жизнь путемъ лишенія человѣчества силы и свободы. Свобода непереносима для человѣка, даже для самаго сильнаго и свободолюбиваго, въ родѣ Ларры; но, съ другой стороны, лишеніе человѣка свободы вызываетъ его протестъ и противодѣйствіе. Какъ же быть? Теорія Маякина такова: „ужъ коли настало такое время, что всякій шибздикъ полагаетъ про себя, будто онъ—все можетъ и сотворенъ для полнаго распоряженія жизнью—дать ему, стервецу, свободу! На, сукинъ сынъ, живи! Ну-ка, живи! А-а! Тогда воспослѣдуетъ такая комедія: почуявъ, что узда съ него снята, зарвется человѣкъ выше своихъ ушей и перомъ полетитъ и туда и сюда... Чудотворцемъ себя возомнитъ и начнетъ онъ тогда свой духъ испущать... А духа этого самаго, строительнаго, со-овсѣмъ въ немъ малая толика! Попыжится это онъ день-другой, потопорщится во всѣ стороны и—въ скорости ослабнетъ, бѣдненькій! Сердцевина-то гнилая въ немъ... хе-хе-хе! Ту-утъ его,—хе-хе-хе!—голубчика, и поймаютъ настоящіе, достойные люди, тѣ настоящіе люди, которые могутъ... дѣйствительными штатскими хозяевами жизни быть... которые будутъ жизнью править не палкой, не перомъ, а пальцемъ да умомъ. Что, скажутъ, устали, господа? Что, скажутъ, не терпитъ селезенка настоящаго-то жару? Та-акъ-съ... Ну, такъ теперь вы, такіе-сякіе,—молчать и не пищать! А то, какъ червей съ дерева, стряхнемъ васъ съ земли! Цыцъ, голубчики! Хе-хе-хе!... Ну и тогда-то вотъ тѣ, которые верхъ въ сумятицѣ возьмутъ,—жизнь на свой ладъ, по умному и устроятъ... Не шаля-валя пойдетъ дѣло, а какъ по нотамъ!"

Этическій анти-индивидуализмъ приводитъ къ этическому мѣщанству—мы это имѣли случай замѣтить еще по поводу теоріи Великаго Инквизитора. Конечно, мелкому мѣщанину Маякину далеко до средневѣковаго іезуита, чуть-ли не олицетворенія „умнаго духа пустыни", но въ результатахъ оба они буквально сходятся. Насъ не должны удивлять поэтому ни этическій анти-индивидуализмъ, ни мѣщанство Маякина: вѣдь и самъ онъ если не великій, то, во всякомъ случаѣ, малый инквизиторъ. „...Ежели видимъ мы,—проповѣдуетъ этотъ малый инквизиторъ,—что, взявъ разныхъ людей, сгоняютъ ихъ въ одно мѣсто и внушаютъ всѣмъ имъ тамъ одно мнѣніе—должны мы признать, что это умно... Потому—что такое человѣкъ въ государствѣ? Не больше, какъ простой кирпичъ, а всѣ кирпичи должны быть одной мѣры... понялъ? И людей, которые всѣ

одинаковой высоты и вѣса,—какъ я хочу, такъ и положу"...— „Кому же пріятно кирпичемъ-то быть", хмуро возражаетъ Ѳома, на что Маякинъ побѣдоносно замѣчаетъ: „рѣчь не о пріятномъ, а о дѣлѣ"... „...Никому до этого дѣла нѣтъ",—разсуждаетъ онъ въ другомъ случаѣ, но по такому же поводу, т.-е. никому нѣтъ дѣла до того, пріятно ли что-либо личности, мучительно ли ей, плохо ли, хорошо ли: важно только общее, въ которомъ частности сливаются въ одно нераздѣлимое цѣлое. „Вотъ и штаны твои, навѣрно, такъ же разсуждаютъ,—иронизируетъ онъ далѣе:—какое намъ дѣло до того, что на свѣтѣ всякой матеріи сколько угодно? Но ты ихъ не слушаешь—износишь да и бросишь"... Кирпичъ, человѣческая личность, штаны—все это предметы одинаковой цѣнности для этическаго мѣщанина и анти-индивидуалиста, по крайней мѣрѣ одинаковаго качественнаго значенія; все дѣло въ количественной разницѣ. Человѣкъ—капиталъ, назначеніе его—быть пущеннымъ въ дѣло и принести этимъ пользу общему: „пущенъ онъ въ обращеніе и долженъ для жизни проценты принести"; но при этомъ онъ не смѣетъ выйти изъ той сферы обращенія, которая для него назначена жизнью. „Если ты трубочистъ—лѣзь, сукинъ сынъ, на крышу!.. Пожарный—стой на каланчѣ! И всякій родъ человѣка долженъ имѣть свой порядокъ въ жизни... Телятамъ же по-медвѣжьи не ревѣть! Живешь ты своей жизнью и—живи! И не лопочи, не лѣзь, куда не надо тебѣ"... („Ѳома Гордѣевъ", стр. 205, 107—8, 169, 238 и др.).

Вотъ онъ, современный инквизиторъ во весь свой малый ростъ. И когда, въ заключительной сценѣ романа, онъ осмѣливается приписать себѣ и присным своимъ, россійской буржуазіи, все „устройство жизни"; когда себя и присныхъ своихъ онъ называетъ „культурными", ибо „мы-то и имѣемъ въ себѣ настоящій культъ къ жизни, т.-е. обожаніе жизни, а не они (интеллигенція)! Они сужденіе возлюбили, мы же—дѣйствіе"; когда мы слышимъ все это изъ устъ малаго инквизитора, то намъ понятно жгучее озлобленіе Ѳомы, которымъ онъ отвѣчаетъ на самодовольную похвальбу мѣщанства и анти-индивидуализма. „...Говорилось тутъ, что вы это жизнь дѣлали... и что вы сдѣлали самое настоящее и вѣрное... О, с-сволочи!.. Что вы сдѣлали? Не жизнь вы сдѣлали—тюрьму... Не порядокъ вы устроили—цѣпи на человѣка выковали... Душно, тѣсно, повернуться негдѣ живой душѣ... Погибаетъ человѣкъ!.. Душегубы вы... Понимаете ли, что только терпѣніемъ человѣческимъ вы живы?"

Но все это мѣщанство, весь этотъ анти-индивидуализмъ только фонъ, на которомъ вырисовывается мятущаяся и не находящая себѣ

мѣста, могучая и слабая фигура Ѳомы Гордѣева. Передъ нами вѣчный типъ лишняго человѣка, типъ вѣковой и всемірный, но особенно часто встрѣчающійся именно въ эпохи оффиціальнаго и общественнаго мѣщанства, рѣзче и ярче всего проявляющійся именно на фонѣ окружающаго его мѣщанства жизни. Таковъ и Ѳома. Съ мѣщанствомъ мириться онъ не хочетъ, найти дорогу въ жизни онъ не можетъ, и чувствуетъ поэтому, что нѣтъ ему мѣста въ жизни. „...Лишнее все въ насъ... въ душѣ лишнее... и вся жизнь наша—лишняя! Братцы! Я плачу... на что меня нужно? Не нужно меня!..“—такъ въ пьяномъ экстазѣ изливается Ѳома, а трезвый онъ угрюмо обсуждаетъ ту же тему: „гдѣ же мое мѣсто? Гдѣ мое дѣло?.. Али я уродъ какой? У меня силы не меньше, чѣмъ у любого... На что же она мнѣ?...“ Но онъ ошибается: онъ—не сильный человѣкъ, и въ этомъ трагедія его жизни. Подобно всѣмъ лишнимъ людямъ онъ безсильно виситъ, какъ гробъ Магомета, между зенитомъ и надиромъ; подобно всѣмъ лишнимъ людямъ онъ является ни павой, ни вороной, чѣмъ-то среднимъ пропорціональнымъ между мѣщанствомъ и индивидуализмомъ. Съ одной стороны его давитъ мѣщанство и онъ старается столкнуть съ себя давящую его тяжесть: онъ далеко не мѣщанинъ. „Всѣ живутъ себѣ... вертятся, суетятся, имѣютъ каждый свой пунктъ... А мнѣ—скучно“, заявляетъ онъ. „Мнѣ темно и тѣсно... чувствую я—валится на плечи мнѣ ноша, а что она?—понять я не могу... Стѣсняетъ... и не имѣю я отъ этого настоящаго ходу по жизни“... „Нар-родъ! Какъ дерево... Живутъ тоже... а какъ? Никто не понимаетъ. Лѣзутъ куда-то... и ничего ни себѣ, ни другому сказать не могутъ“... Но найти дорогу прочь отъ мѣщанства Ѳома не въ состояніи, для этого онъ слишкомъ слабый человѣкъ. Ему удалось стряхнуть съ себя иго мѣщанства, но въ открытой передъ нимъ свободѣ онъ и погибаетъ, погибаетъ именно такъ, какъ это должно случиться по теоріи Маякина: онъ не въ силахъ выработать изъ себя личность и гибнетъ подъ бременемъ свободы. „Какое все разное...—грустно думаетъ онъ:—и люди, и женщины... и чувствуешь всегда разное“... Въ этомъ хаосѣ многоразличія онъ не находитъ опорнаго пункта. „Я хочу быть личностью...—заявляетъ Люба Маякина:—я личность, потому что уже понимаю, какъ скверно устроена жизнь“... Ѳома, быть можетъ, еще интенсивнѣе ея чувствуетъ, какъ скверно устроена жизнь, но это не помогло ему почувствовать себя личностью, не помогло ему найти себѣ самоопредѣленіе. Онъ не можетъ возвыситься до какой-либо обобщающей идеи, онъ не можетъ найти

„оправданіе“ человѣческой жизни. Горькій не находитъ выхода для своего героя—и для насъ нѣтъ никакого сомнѣнія, что въ эти два мучительные года перелома своихъ воззрѣній (1898—1900 гг.) онъ не находилъ выхода и для самого себя. „Я самъ еще не знаю, чего мнѣ надо“ —говоритъ Ѳома, и эти слова характеризуютъ настроеніе самого Горькаго этой эпохи.

Однако нельзя всю жизнь висѣть между зенитомъ и надиромъ, нельзя остановиться и жить на какой-то мертвой точкѣ жизненнаго пути. Выходъ долженъ быть; впередъ или назадъ, но двигаться необходимо; впередъ—къ гармоничному синтезу индивидуализма съ общественностью, назадъ—къ узкому и плоскому мѣщанству обыденной жизни. Слѣдующее произведеніе Горькаго, повѣсть „Трое“ (1900 г.; не считаемъ неоконченнаго „Мужика“), отвѣчаетъ категорическимъ „нѣтъ!“ на второй путь рѣшенія вопроса. Возвращенія къ мѣщанству быть не можетъ и не должно.

Илья Луневъ, центральное лицо этой повѣсти Горькаго, подобно Ѳомѣ Гордѣеву, отъ мѣщанства отсталъ, а къ индивидуализму не присталъ. Онъ имѣетъ свою личность, за что и терпитъ гоненіе въ мѣщанскомъ кругу. Служащій человѣкъ, поучаетъ его хозяинъ, купецъ Строганый, долженъ быть смиренъ и не имѣть своего запаха: „онъ живетъ на всемъ хозяйскомъ... У него умъ хозяйскій, честность тоже... А у тебя свое... Ну, это не порядокъ“. Илья Луневъ имѣетъ что-то свое, и это заставляетъ его мучительно искать свою дорогу въ жизни; дорогу эту онъ хочетъ найти въ примиреніи съ мѣщанствомъ, въ „чистой“ и „пріятной“ жизни, и въ результатѣ гибнетъ, оттого что хотѣлъ примириться съ мѣщанствомъ и удовлетвориться имъ.

Интересно прослѣдить какъ мало-по-малу онъ сознаетъ свою враждебность чистымъ и пріятнымъ идеаламъ мѣщанской жизни. Сначала „жизнь казалась ему простой, легкой и пріятной. Его мечты принимали тоже простыя и ясныя формы: онъ представлялъ себя черезъ нѣсколько лѣтъ хозяиномъ маленькой, чистенькой лавочки, гдѣ-нибудь на хорошей, не очень шумной улицѣ города... Вечеромъ, закрывъ лавку, онъ сидитъ въ чистой и свѣтлой комнатѣ рядомъ „съ ней“, пьетъ чай и читаетъ книжку“... Но уже первая встрѣча Лунева съ Грачевымъ, оборваннымъ, но жизнерадостнымъ рабочимъ, нисколько не завидующимъ чистой и пріятной жизни своего товарища, повергаетъ Лунева въ нѣкоторое недоумѣніе: онъ чувствуетъ себя оттолкнутымъ отъ мѣщанскаго берега... „И Илья съ непонятной ему тревогой въ душѣ подумалъ: неужели Грачевъ не хочетъ того, чего всѣ хотятъ? Чего можно хотѣть еще, кромѣ

чистой, спокойной, независимой жизни?..“ И постепенно онъ начинаетъ чувствовать, что его мечта о счастливомъ будущемъ выцвѣла и слиняла, что „въ немъ же самомъ есть кто-то, не желающій открыть галантерейную лавочку. Но жизнь брала свое, и скоро этотъ кто-то опять скрывался въ глубь души“... Таково глубоко характерное „раздвоеніе“ Лунева, которое подчеркиваетъ самъ Горькій; объ этомъ своемъ раздвоеніи, замѣчаетъ онъ, Луневъ не любилъ говорить и думать... Но—„вотъ, наконецъ, мечта Ильи Лунева осуществилась“: онъ сталъ хозяиномъ галантерейной лавки. Первое время онъ совершенно доволенъ: „жизнь сразу стала пріятной, легкой, въ ней явился какой-то простой, ясный смыслъ“... „Ему нравился магазинъ, и нравился почти весь укладъ его жизни въ эти дни. По сравненію съ прежней эта жизнь была чище, спокойнѣй, свободнѣй. Но неужели онъ всегда будетъ жить вотъ такъ: съ утра до вечера торчать въ магазинѣ, потомъ наединѣ со своими думами сидѣть за самоваромъ и спать потомъ, а проснувшись, вновь идти въ магазинъ?..“ Въ немъ уже начинается раздвоеніе, таинственный „кто-то“ начинаетъ въ немъ свою разрушительную работу: Грачевъ справедливо замѣчаетъ Луневу, что этотъ „кто-то“ долженъ въ немъ побѣдить: „не такой у тебя характеръ, чтобы всю жизнь смирно въ мурьѣ просидѣть. И ужъ навѣрно—или запьянствуешь ты, или разоришься... что-нибудь должно произойти съ тобой“... И Луневъ скоро самъ начинаетъ понимать всю мерзость „чистой“ и „пріятной“ мѣщанской жизни... той самой жизни, которая съ такимъ обнаженнымъ простодушіемъ идеализирована въ картинѣ, висящей надъ кроватью Ильи.

Картина эта—образный символъ всего мѣщанства; читатель не посѣтуетъ на насъ, если мы напомнимъ ему содержаніе этой картины—„Ступени человѣческаго вѣка“: въ ней краткое резюме всего того, что мы говорили о мѣщанствѣ на предыдущихъ страницахъ. На этой картинѣ просто и аккуратно размѣрена вся человѣческая жизнь. На первой ступени жизни передъ нами „первые шаги“ ребенка; пяти лѣтъ—онъ „играетъ;“ десяти—онъ „ходитъ въ школу“,—и т. д., и т. д. „На вершинѣ лѣстницы онъ сидитъ въ красномъ креслѣ, читаетъ газету, а четверо дѣтей и жена слушаютъ его“; одѣты всѣ чисто и хорошо, лица у всѣхъ довольныя... Затѣмъ человѣкъ пяньчитъ своего внука, затѣмъ его „водятъ“ (ему уже 80 лѣтъ), наконецъ къ столѣтнему старцу приходитъ смертъ—и этимъ оканчивается картина... Въ этомъ вся жизнь; остается принять ее и удовлетвориться ею...—„Илья поглядывалъ на картину,

и ему было пріятно видѣть жизнь человѣка, размѣренную такъ аккуратно и просто...; онъ былъ увѣренъ, что на картинѣ мудро и понятно написана, для примѣра людямъ, настоящая жизнь, именно такъ написана, какъ она и должна идти"... Такъ думалъ Илья въ первое время, въ медовый мѣсяцъ своей торговли галантерейнымъ товаромъ; но чѣмъ дальше шло время, тѣмъ онъ все болѣе и болѣе чувствовалъ, что „кто-то" сидящій въ немъ возмущается этой аккуратной и простой жизнью. А когда однажды человѣкъ, котораго онъ цѣнилъ высоко, при взглядѣ на эту картину съ отвращеніемъ воскликнулъ: „Какая пошлость! Брр! Мѣщанство какое!" — то и самъ Луневъ ясно уразумѣлъ, наконецъ, что та жизнь, которая казалась ему идеаломъ, есть жалкое, слѣпое и безсмысленное прозябаніе. „Обманъ все это... Развѣ такъ живутъ? — думаетъ онъ теперь, разсматривая картину, и вдругъ безнадежно добавляетъ: — да и такъ если — тоже скука... Чисто, да не весело..." И, насмѣшливо разглядывая аккуратно размѣренныя „Ступени человѣческаго вѣка", онъ кончаетъ тѣмъ, что со злобой комкаетъ картину и бросаетъ ее подъ прилавокъ. Такъ онъ окончательно порываетъ съ мѣщанствомъ, которымъ тщетно пытался удовлетвориться всю свою жизнь. Двойникъ, „кто-то" — побѣдилъ. „Бросить надо все и — уйти... — рѣшаетъ теперь Луневъ: — чортъ съ ней, съ чистой жизнью... Никакая жизнь невозможна для меня... Брошу и уйду... Буду ходить... А здѣсь — окончательно погублю себя..." Но уже поздно: мѣщанская жизнь изломала его, у него нѣтъ силъ — какъ и у большинства героевъ Горькаго — измѣнить свою жизнь, найти ей новое направленіе; его хватаетъ только на то, на что хватило и Ѳомы Гордѣева: на злобное и рѣзкое обвиненіе мѣщанства, угашающаго душу живу современнаго человѣка. „Что вы за люди? зачѣмъ живете? — обращается онъ къ мѣщанамъ: — ...чего вамъ надо? Я — порядочной жизни искалъ, чистой... нигдѣ ея нѣтъ! Только самъ испортился... Хорошему человѣку нельзя съ вами жить — сгніетъ. Вы хорошихъ людей до смерти забиваете... Я вотъ — злой, да и то среди васъ, какъ слабая кошка среди тысячи крысъ въ темномъ погребѣ... Вы — вездѣ... и судите, и рядите, и законы ставите... Гады, однако, вы..." Это его послѣдній разсчетъ съ мѣщанствомъ и съ мѣщанскою жизнью, послѣдній крикъ злобы и отчаянія, не находящихъ себѣ другого исхода. Луневъ могъ бы теперь примѣнить къ себѣ стихи своего товарища, Пашки Грачева:

...Устало сердце—
Все нѣтъ пути!

Земля родная!
Хоть ты скажи мнѣ—
Куда идти?

Но идти ему некуда: слишкомъ его „забило“ мѣщанство. Ему остается только разбить лобъ объ стѣну, символизирующую то мѣщанство, которое онъ тщетно пытался пробить лбомъ въ теченіе всей своей жизни.

Обѣ эти большія повѣсти, „Ѳома Гордѣевъ и „Трое“, въ высокой степени характерны для начала второго періода литературной дѣятельности Горькаго. Въ нихъ прежде всего сильно проглядываетъ общественная точка зрѣнія, стремящаяся подавить крайности ультра-индивидуализма; во-вторыхъ, въ нихъ усиленно ставится и рѣшается вопросъ о мѣщанахъ и лишнихъ людяхъ. Къ чему пришелъ Горькій? — это выясняется изъ слѣдующаго его произведенія, въ которомъ уже вполнѣ опредѣлился Горькій второго періода. Мы говоримъ о „Мѣщанахъ“ (1901 г.).

Ультра-индивидуализмъ осуждается въ „Мѣщанахъ“ окончательно и безповоротно; мало того, онъ ставится на одну доску съ мѣщанствомъ, ибо нигдѣ до сихъ поръ такъ наглядно не показалъ Горькій близкаго родства ультра-индивидуализма и мѣщанства, какъ именно въ этомъ своемъ произведеніи. И онъ осуждаетъ здѣсь не тотъ ультра-индивидуализмъ, который подъ своимъ флагомъ quasi-индивидуализма провозитъ контрабанду самаго анти-индивидуалистическаго характера: мы уже не разъ подчеркивали, что эгоизмъ, провозглашеніе правъ исключительно своего „я“, есть крайнее анти-индивидуалистическое теченіе. Петръ Безсѣменовъ отнюдь не стоитъ на такой точкѣ зрѣнія: онъ говоритъ не только о своемъ „я“, но и о личности вообще, считая ее по существу свободной и вполнѣ независимой отъ общества: нужно ли указывать на то, что Горькій, творецъ Челкашей, Бобровъ и Раддъ, Мальвъ и Олесовыхъ, вполнѣ раздѣляетъ взгляды бывшаго студента Петра Безсѣменова? Но едва ли нужно доказывать и то, что Горькій, авторъ „Читателя“, „Ѳомы Гордѣева“, „Трое“ и „Мѣщанъ“, вполнѣ отрицательно относится къ Петру, этому „мѣщанину, бывшему гражданиномъ полчаса“... „Общество? Вотъ что я ненавижу! — восклицаетъ Петръ: — оно все повышаетъ требованія къ личности, но не даетъ ей возможности развиваться правильно, безъ препятствій. — Человѣкъ долженъ быть гражданиномъ прежде всего! — кричало мнѣ общество въ лицѣ моихъ товарищей! Я былъ гражданиномъ... чортъ ихъ возьми!.. Я... не хочу... не обязанъ подчиняться требованіямъ

общества. Я личность. Личность свободна"... И въ отвѣтъ на это исповѣданіе соціологическаго ультра-индивидуализма авторъ заставляетъ Тетерева аккомпанировать на піанино протяжнымъ, густымъ погребальнымъ звономъ... Ультра-индивидуализмъ Горькаго похороненъ, и въ „Мѣщанахъ" раздается надъ нимъ тягучій, похоронный звонъ...

Ультра-индивидуалистъ Петръ — сугубый мѣщанинъ. Это не лишній человѣкъ конца XIX-го вѣка, нѣтъ, это тотъ „промежуточный человѣкъ", котораго подарила намъ эпоха общественнаго мѣщанства. Вотъ отецъ его, „мѣщанинъ" Безсѣменовъ: это типичный мѣщанинъ, сословный и этическій... „Ты въ мѣру уменъ и въ мѣру глупъ; въ мѣру — добръ и въ мѣру — золъ; въ мѣру честенъ и подлъ, труслнвъ и храбръ... ты образцовый мѣщанинъ! Ты законченно воплотилъ въ себѣ пошлость... ту силу, которая побѣждаетъ даже героевъ и живетъ, живетъ и торжествуетъ"... — такъ ярко и мѣтко характеризуетъ Тетеревъ старика Безсѣменова. Однако мѣщанство его — мѣщанство далеко не столь страшное, какъ мѣщанство сына его, ультра-индивидуалиста Петра. Правда, Петръ какъ будто бы ищетъ чего-то, мучается, чего-то хочетъ, къ чему-то стремится, — но все это сводится на нѣтъ его полнѣйшей безличностью, которая такъ ясна для всѣхъ окружающихъ. Вѣдь даже старикъ Безсѣменовъ, этотъ „образцовый мѣщанинъ", и тотъ сознаетъ, что въ его сынѣ нѣтъ чего-то самаго главнаго въ личности человѣка. „Вѣдь въ каждомъ человѣкѣ должно быть что-нибудь свое... — говоритъ онъ по поводу своихъ дѣтей, Петра и Татьяны, которая является точнымъ отраженіемъ брата: — а они какіе-то... ровно бы безъ лицъ! Вотъ Нилъ... онъ дерзокъ... онъ разбойникъ. Но — человѣкъ съ лицомъ. Опасный... но его можно понять... Э-эхе-хе!.. Я вотъ, въ молодости, церковное пѣніе любилъ... грибы собирать любилъ... А что Петръ любитъ?" И „образцовый мѣщанинъ" правъ въ своемъ сужденіи и осужденіи: сынъ далеко опередилъ отца на пути мѣщанства, ибо мѣщанство отца было наполовину безсознательное, полурастительное, это было мѣщанство этическое, возросшее на почвѣ узкихъ формъ жизни мѣщанства сословнаго; мѣщанство сына — это мѣщанство сознательное, съ любовью культивируемое въ глубинѣ души, мѣщанство этическое, разорвавшее съ мѣщанствомъ сословнымъ, мѣщанство „культурное" — самое отвратительное изъ всѣхъ возможныхъ видовъ мѣщанства. Временное „возрожденіе" Петра, которымъ заканчивается пьеса, не можетъ обмануть насъ; да и не велика цѣна тому возрожденію, къ кото-

рому человѣка вели буквально чуть-ли не за шиворотъ... Глубоко справедливы поэтому послѣднія слова Тетерева старику Бессѣменову: „...не безпокойся!... Твой сынъ воротится... Онъ не уйдетъ далеко отъ тебя. Онъ это временно наверхъ поднялся, его туда втащили... Но онъ сойдетъ... Умрешь ты — онъ немного перестроитъ этотъ хлѣвъ, переставитъ въ немъ мебель и будетъ жить, какъ ты, спокойно, разумно и уютно... Онъ переставитъ мебель и — будетъ жить въ сознаніи, что долгъ свой передъ жизнью и людьми отлично выполнилъ. Онъ вѣдь такой же, какъ и ты“...

Итакъ, въ „Мѣщанахъ“ Горькій ясно указалъ на тѣсную связь ультра-индивидуализма съ мѣщанствомъ и этимъ самымъ призналъ мѣщанскими всѣ свои идеалы перваго періода своей дѣятельности. Что же онъ поставилъ на мѣсто ихъ? На это Горькій пытается дать отвѣтъ слегка очерченнымъ типомъ Нила. Конечно, слегка очерченнымъ и неполнымъ этотъ типъ является главнымъ образомъ по независящимъ отъ автора обстоятельствамъ, но тѣмъ не менѣе типъ этотъ вполнѣ ясенъ. Ѳома Гордѣевъ и Илья Луневъ побѣдили этическое мѣщанство, нашли свою дорогу въ жизни и обратились въ Нила. Въ Нилѣ, по слишкомъ очевидному намѣренію автора, мы должны видѣть здоровый индивидуализмъ, борьбу за общественность, вытекающую изъ борьбы за права личности. Конечно, Нилъ не мѣщанинъ, по крайней мѣрѣ не такой мѣщанинъ, какъ отецъ и сынъ Бессѣменовы; однако нельзя не замѣтить, что именно на этомъ героѣ Горькаго впервые замѣтна тенденція автора къ этическому анти-индивидуализму. Тотъ этическій анти-индивидуализмъ, который съ полной ясностью проявился въ слѣдующемъ произведеніи Горькаго, „На днѣ“, звучитъ уже и въ „Мѣщанахъ“. Идея равноцѣнности человѣческихъ личностей непріемлема для Нила; недаромъ Татьяна упрекаетъ его въ черствости и жестокости по отношенію къ людямъ. Мысль Нила, — и мысль очень не новая, — что помогать надо только сильнымъ, найдетъ себѣ впослѣдствіи дальнѣйшее развитіе въ „Дачникахъ“; но, несмотря на это, какъ-то чувствуется, что и самъ Нилъ вовсе ужъ не настолько сильный человѣкъ... Конечно, всѣ наши симпатіи на сторонѣ Нила въ его борьбѣ за права личности; у насъ съ нимъ одинаковая ненависть, но одинакова ли наша любовь? „Кто есть твой Богъ?“ — можемъ мы спросить Нила, а значитъ и Горькаго, словами „Читателя“, произведшаго такой переломъ въ творчествѣ нашего автора. Мы вѣримъ въ тѣ духовныя цѣнности, которыя несетъ съ собою классъ, считающій въ своихъ рядахъ Нила; но было бы грустно и обидно,

если бы эти цѣнности спокойно умѣстились въ тѣ старыя мѣщанскія формы, съ которыми борется самъ Нилъ. А вѣдь вѣроятное будущее Нила не сулитъ намъ особенно рѣзкаго различія уклада его жизни отъ жизни Безсѣменовыхъ: женится онъ на Полѣ, заживутъ они миркомъ да ладкомъ, на подоконникахъ ихъ квартирки вѣроятно будетъ цвѣсти герань, въ углу комнаты — кадка съ филодендрономъ... Эта эмблематическая форма ихъ жизни показываетъ, что они тоже, вѣроятно, только „переставятъ мебель", и новое содержаніе жизни втиснутъ въ старыя мѣщанскія формы. Мы не споримъ, быть можетъ, дорога Нила совсѣмъ иная, быть можетъ, въ своей борьбѣ съ общественнымъ и оффиціальнымъ мѣщанствомъ онъ получитъ терновый вѣнецъ, тотъ вѣнецъ, о которомъ еще Некрасовъ сказалъ, что

Есть времена, есть цѣлые вѣка,
Въ которые нѣтъ ничего желаннѣй,
Прекраснѣе—терноваго вѣнка...

Если участь Нила именно такова — то да будетъ ему тріумфъ! Но вѣдь рѣчь теперь не объ этомъ: мы уже сказали, что въ борьбѣ съ жизнью мы идемъ рядомъ съ Ниломъ (беремъ это имя, какъ нарицательное и собирательное); весь вопросъ именно въ томъ, что же лежитъ въ идеалахъ Нила за областью борьбы, и въ идеалахъ не только соціальныхъ и политическихъ, но и въ философскихъ и этическихъ. Въ этой области Нилъ пока еще не далъ ни намека на что-либо новое; а его туповатое самодовольство („я все недурно дѣлаю" и т. п.) сулитъ не особенно радужныя перспективы нашимъ надеждамъ на новый укладъ жизни, провозвѣстникомъ котораго является Нилъ. „Кто есть твой Богъ?"—на этотъ вопросъ у Нила нѣтъ положительнаго отвѣта; мы твердо вѣримъ, что Нилъ дастъ современемъ на это не только отрицательный отвѣтъ, но пока въ области этической и философской онъ его не далъ. А потому еще совершенно неизвѣстно, перестроитъ ли онъ свой домъ наново, или только переставитъ въ немъ мебель; придется ли намъ поминать его за здравіе или за упокой—это вопросъ открытый... Пока же приходится поступить по примѣру той чеховской старушонки (изъ разсказа „Капитель"), которая просила дьячка записать воина Захара и за здравіе и за упокой: „ты, родименькій, его на обѣ записочки запиши, а тамъ видно будетъ"... Да, тамъ видно будетъ, какія этическія цѣнности внесетъ въ міръ вступающій въ него классъ; пока же нашей обязанностью остается борьба рука объ руку

съ нимъ противъ общаго врага, противъ оффиціальнаго и общественнаго мѣщанства...

Тотъ зачаточный этическій анти-индивидуализмъ, который мы видѣли въ Нилѣ, находитъ свое полное выраженіе въ слѣдующемъ произведеніи Горькаго, „На днѣ“ (1902 г.). Типъ странника Луки считается почему-то какой-то аберраціей безсознательнаго творчества Горькаго, разрушеніемъ идеала сильнаго и энергичнаго человѣка, во имя мягкосердечія, жалѣнія и т. п. „альтруистическихъ“ объѣдковъ. Поэтому, прежде чѣмъ остановиться на этой пьесѣ Горькаго, мы слегка прослѣдимъ эволюцію его взглядовъ на силу и слабость, послѣ чего безъ труда убѣдимся, что въ „На днѣ“ мы имѣемъ вполнѣ послѣдовательное развитіе взглядовъ Горькаго на смыслъ и значеніе человѣческой личности.

Горькій—поэтъ „романтическихъ“ типовъ, апологетъ сильныхъ духомъ людей: таковъ ходячій взглядъ толпы на нашего автора. О „романтизмѣ“ Горькаго рѣчь впереди — мы еще будемъ имѣть случай подчеркнуть полное отсутствіе романтизма въ творчествѣ не только творца „Мѣщанъ“, но и автора разныхъ Зобаровъ, Мальвъ и имъ подобныхъ. Объ этомъ послѣ; теперь остановимся на вопросѣ о сильныхъ и слабыхъ въ произведеніяхъ Горькаго. Не трудно убѣдиться, что, идя отъ соціологическаго ультра-индивидуализма къ этическому анти-индивидуализму, Горькій въ то же самое время шелъ отъ апологіи сильныхъ къ оправданію слабыхъ.

„Сильные люди“ Горькаго—представители того ультра-индивидуализма, пророкомъ котораго онъ былъ въ первую половину своей литературной дѣятельности; и во всемъ этомъ періодѣ культъ силы идетъ у Горькаго рука объ руку съ его ультра-индивидуализмомъ. Радда и Зобаръ одинаково сильны, для нихъ одинаково личность стоитъ впереди всего; но уже и здѣсь Горькій видитъ, что герои его въ сущности одержимы эгоистическими, а значитъ и анти-индивидуалистическими тенденціями: въ этомъ вся слабость его сильныхъ героевъ. Въ „Старухѣ Изергиль“ (1895 г.) Горькій уже осуждаетъ чрезмѣрность силы эгоистическаго одиночества, воплощая эту силу въ сверхъ-человѣка Ларру, который гибнетъ отъ ужаса одиночества, ужаса безмѣрной свободы, отъ ужаса, погубившаго въ былое время безумца Кириллова, исповѣдовавшаго „Своеволіе“. Въ избыткѣ силы Ларры — его слабость. Впрочемъ Ларра — типъ исключительный; вообще же всякая сила, утверждающая свое „я“, глубоко симпатична Горькому этого періода. Чувствуется, напримѣръ, что Горькій во многомъ завидуетъ „кинто“ Шакро Птадзе.

какъ „человѣку-стихіи“, завидуетъ его силѣ, его цѣльному признанію своего „я“ въ гармоніи со всѣмъ окружающимъ и во главѣ всей жизни. То же самое мы видимъ въ „Вареньѣ Олесовой“ и въ цѣломъ рядѣ другихъ разсказовъ, написанныхъ до 1898 г. Въ разсказѣ „Ошибка“ мы встрѣчаемъ слѣдующее, ставшее общеизвѣстнымъ, мѣсто: „морально это или не морально? Во всякомъ случаѣ это сильно, прежде всего сильно, и потому оно морально и хорошо“... Такъ и видно, какъ хочется Горькому во что бы то ни стало найти точку зрѣнія, оправдывающую силу, какъ таковую, какъ хочется ему пѣть пѣсню „безумству храбрыхъ“ и видѣть въ этой силѣ и въ этомъ безумствѣ мудрость жизни. Какъ отрицаніе мѣщанства—это цѣлая программа, но гдѣ ея положительныя основы?

И вотъ мы видимъ, какъ Горькій, послѣ тщетныхъ поисковъ въ этой области, переходитъ отъ апологіи сильныхъ къ оправданію слабыхъ; переходъ этотъ совершается въ немъ одновременно съ движеніемъ отъ ультра-индивидуализма къ этическому анти-индивидуализму. Перейти къ оправданію слабыхъ для Горькаго было тѣмъ легче, что всѣ излюбленные его герои конца перваго періода его литературной дѣятельности—слабые люди, только загримированные устрашающимъ образомъ и играющіе роль сильныхъ людей. Да, всѣ такъ называемые горьковскіе типы, босяки—слабые люди, желающіе быть сильными: это достаточно ясно показываютъ всѣ лучшіе разсказы Горькаго этого періода (1896—1898 гг.)—„Бывшіе люди“, „Супруги Орловы“, „Коноваловъ“ и др. Все это люди, неумѣющіе найти своей „точки“ и безплодно растрачивающіе свои, быть можетъ и большія, силы... Потенціально—они сильны, реально—они слабы, и слабость эта держитъ ихъ прикованными „на днѣ“ жизни... Таковы всѣ „лишніе люди“ Горькаго, и этимъ они напоминаютъ не столько лишнихъ людей, сколько героевъ Лермонтова, сильныхъ и слабыхъ въ одно и то же время; связь Горькаго съ Лермонтовымъ для насъ не менѣе очевидна, чѣмъ отмѣченная выше связь Лермонтова съ Чеховымъ. Демоническій Печоринъ и... сапожникъ Орловъ: между ними лежитъ дистанція огромнаго размѣра, но вовсе не незаполнимая пропасть, черезъ которую нѣтъ перехода. Какъ бы то ни было, но фактъ остается фактомъ: чѣмъ дальше шло время, тѣмъ все больше переходилъ Горькій отъ апологіи сильныхъ къ оправданію слабыхъ. Обѣ эти точки зрѣнія соединились въ типахъ Сатина и Луки, къ которымъ мы теперь и переходимъ. Интересно отмѣтить мимоходомъ, что въ то самое время, когда Горькій пи-

салъ „На днѣ“ (1902 г.), онъ, пересматривая свои сочиненія для новаго изданія (1903 г.), вычеркивалъ и смягчалъ въ нихъ тѣ мѣста, въ которыхъ слишкомъ ярко проступала апологія силы (такъ, напримѣръ, вычеркнуто въ „Ошибкѣ“ цитированное выше мѣсто о томъ, что „сильно=морально“: въ свое время это отмѣтилъ Михайловскій).

Еще въ разсказѣ „Читатель“ Горькій, бесѣдуя со своей совѣстью, выслушалъ отъ нея рядъ упрековъ въ исключительномъ служеніи „низкой истинѣ“, принижающей личность человѣка. „Твое перо—обращается самъ къ себѣ Горькій—слабо ковыряетъ дѣйствительность, тихонько воронитъ мелочи жизни, и описывая будничныя чувства будничныхъ людей, ты открываешь имъ уму, быть можетъ, и много низкихъ истинъ, но можешь ли ты создать для нихъ хотя бы маленькій, возвышающій душу обманъ?.. Нѣтъ!..“ Неужели же нѣтъ? А всѣ эти quasi-романтическіе Изергили, Зобары, Данко—что же иное, какъ не обманъ, возвышающій душу? Но очевидно, Горькій требуетъ не такого „обмана“, не апологіи сильныхъ, еще болѣе принижающей слабыхъ; онъ находитъ, что и слабые имѣютъ право на жизнь, что слабыхъ не должна давить правда. Идея эта не внезапно появилась у Горькаго: онъ высказывалъ ее еще въ 1892 г., въ разсказѣ „О чижѣ, который лгалъ, и о дятлѣ—любителѣ истины“; впослѣдствіи въ „Еще о чортѣ“ (1899 г.), онъ еще рѣзче подчеркнулъ свою нелюбовь къ истинѣ, принижающей человѣка. „Есть правда, которая нужна человѣку, она обжигаетъ съ его сердца грязь и пошлость пламенемъ стыда,—да здравствуетъ!—И есть правда, которая, падая на голову человѣка какъ камень, убиваетъ въ немъ желаніе жить,—да погибнетъ!..“ А слѣдовательно и mutatis mutandis: да здравствуетъ ложь, которая нужна человѣку! Какъ видимъ, апологія „лжи“ постепенно созрѣвала въ творчествѣ Горькаго, пока не достигла зрѣлости въ типѣ Луки.

Конечно, всѣ эти ламентаціи о губительности „низкихъ истинъ“ и о благотворности „возвышающаго душу обмана“, всюду и всегда были основаны на недоразумѣніи. Есть правда въ мірѣ фактовъ и есть правда въ мірѣ идей; первая можетъ упасть камнемъ на душу человѣка, вторая служитъ горниломъ, очищающимъ и закаляющимъ личность; первую можно, а иногда и должно, замѣнять возвышающимъ душу обманомъ, вторую же можетъ замѣнить только опошляющій душу обманъ; первую—могій вмѣстити да вмѣститъ, вторую—можетъ и долженъ вмѣстить каждый. Странникъ Лука усиленно старается заслонить отъ глазъ слабыхъ, несчастныхъ людей первую

правду, правду факта; для слабыхъ—ложь факта, для сильныхъ—правда факта, для тѣхъ и другихъ одинаково—правда идеи: иными словами, правда для человѣка, а не человѣкъ для правды. Конечно, не въ этомъ анти-индивидуализмъ Луки и Горькаго. Ложью факта Лука скрашиваетъ послѣдніе дни умирающей Анны, внушаетъ актеру надежду на возможность излѣченія, возбуждаетъ человѣческое сознаніе и негодованіе въ Настѣ. „Я—личность, потому что уже понимаю, какъ скверно устроена жизнь"—можетъ сказать про себя несчастная, истрепанная проститутка Настя словами другой горьковской героини. Лука пробудилъ сознаніе въ Сатинѣ, примирилъ съ жизнью Клеща; вообще—„это онъ, старая дрожжа, проквасилъ намъ сожителей", какъ говорятъ про него „на днѣ" послѣ его исчезновенія. И достигъ онъ этого отрицаніемъ правды факта. „Правды онъ... не любилъ, старикъ-то...—говоритъ про него Клещъ:—очень противъ правды возставалъ... такъ и надо! Вѣрно, какая тутъ правда? И безъ нея—дышать нечѣмъ"... „Какая правда? гдѣ правда?.. Работы нѣтъ... силы нѣтъ! Вотъ—правда! Пристанища... пристанища нѣту! Издыхать надо... вотъ она, правда! Дьяволъ! На... на что мнѣ она, правда? Дай вздохнуть... вздохнуть дай!.."

Правда факта—для человѣка. Въ этомъ требованіи, въ этомъ стремленіи воздать коемуждо по силамъ его, Горькій только повторялъ то, что на три четверти вѣка раньше его впервые провозгласилъ въ русской литературѣ Пушкинъ; въ этомъ *приматѣ человѣка надъ истиной* не анти-индивидуализмъ, но индивидуализмъ Горькаго. „Старикъ—не шарлатанъ!—говоритъ Сатинъ о Лукѣ:—что такое правда? Человѣкъ—вотъ правда! Онъ это понималъ... Я—понимаю старика... да!"

Но дѣло совершенно мѣняется, когда отъ правды факта мы перейдемъ къ правдѣ идеи: тутъ и Лука и говорящій его устами Горькій запутываются въ сѣтяхъ явнаго этическаго анти-индивидуализма. Человѣкъ „каковъ ни есть, а всегда своей цѣны стоитъ,"—говорилъ Лука еще при первомъ появленіи „на днѣ"; но въ томъ-то и дѣло, что для него человѣкъ имѣетъ цѣну не самъ по себѣ, а только какъ неосуществленная возможность лучшаго, высшаго, значительнаго; для него человѣкъ не цѣль, а средство,—въ этомъ его основная правда, правда идеи, которую онъ не скрываетъ ни отъ сильныхъ, ни отъ слабыхъ духомъ. Зачѣмъ живутъ люди, въ чемъ смыслъ ихъ существованія на землѣ? „А для лучшаго люди-то живутъ, милачокъ! Вотъ, скажемъ, живутъ столяры и все—хламъ на-

родъ... И вотъ отъ нихъ рождается столяръ... такой столяръ, какого подобнаго и не видала земля; всѣхъ превысилъ и нѣтъ ему во столярахъ равнаго. Всему онъ столярному дѣлу свой обликъ даетъ... и сразу дѣло на двадцать лѣтъ впередъ двигаетъ... Такъ же и всѣ другіе... слесаря, тамъ... сапожники и прочіе рабочіе люди... и всѣ крестьяне... и даже господа—для лучшаго живутъ! Всякъ думаетъ, что для себя проживаетъ, анъ выходитъ, что для лучшаго! По сту лѣтъ... а, можетъ, и больше для лучшаго человѣка живутъ"... Вотъ завѣтная, идейная „правда" Луки: человѣкъ—только матеріалъ для постройки „лучшаго", только кирпичъ въ общечеловѣческомъ зданіи; самъ по себѣ цѣны онъ не имѣетъ, и цѣненъ лишь исключительно, какъ неосуществленная возможность „лучшаго". Вмѣсто теоріи этической равноцѣнности человѣческихъ личностей, какъ самоцѣлей, мы имѣемъ здѣсь вполнѣ анти-этическое воззрѣніе на равноцѣнность личностей, какъ средствъ. „Всѣ, милачокъ, всѣ, какъ есть, для лучшаго живутъ! *Поэтому-то* (курсивъ нашъ) всякаго человѣка и уважать надо... неизвѣстно вѣдь намъ, кто онъ такой, зачѣмъ родился и чего сдѣлать можетъ... можетъ, онъ родился-то на счастье намъ... для большой намъ пользы?.." Вы видите: „уважать" человѣка надо только потому, что онъ—неосуществленная возможность, что каждый человѣкъ — средство для возможной пользы другимъ. Всѣ люди равны, какъ средства; всѣ люди — кирпичи, которыми вымащивается путь прогресса... Въ этой завѣтной „правдѣ" странника Луки слышенъ отзвукъ рѣчей „малаго инквизитора", старика Маякина; но Маякина Горькій судилъ и отчасти осуждалъ, а странникъ Лука, очевидно, повторяетъ только слова автора. Два года спустя послѣ написанія „На днѣ" Горькій старательно открещивался отъ „правды" Луки и называлъ этого лукаваго старичонку отрицательнымъ типомъ; пусть такъ, но во всякомъ случаѣ, независимо отъ воли и сознанія автора, Лука отнюдь не оставляль впечатлѣнія типа, непріятнаго автору; а если мы вспомнимъ, что многія мысли Луки высказаны были Горькимъ еще въ его „Коноваловѣ", то мы придемъ къ тому наиболѣе вѣроятному заключенію, что отъ Коновалова черезъ Маякина къ Лукѣ мы имѣемъ все большее и большее приближеніе Горькаго къ идеѣ этическаго анти-индивидуализма.

Тщетной попыткой было бы искать противоядія отъ анти-индивидуализма Луки въ „великолѣпныхъ" монологахъ Сатина. Почему-то обыкновенно считается, что Сатинъ только по недоразумѣнію повторяетъ слова Луки, а самъ проповѣдуетъ діаметрально-противоположныя теоріи; отчего сложилось такое мнѣніе—мало по-

нятно. Правда, въ Лукѣ мы имѣемъ оправданіе слабыхъ, въ Сатинѣ—апологію сильныхъ; Сатинъ—сильный человѣкъ, или, вѣрнѣе, хочетъ казаться сильнымъ. Въ этомъ ихъ кажущаяся разница; во всемъ остальномъ они также различными словами говорятъ одно и то же. „Человѣкъ! Это — великолѣпно! Это звучитъ... гордо! Че-ло-вѣкъ! Надо уважать человѣка! Не жалѣть... не унижать его жалостью... уважать надо!..“ Это слова Сатина, и въ нихъ особенно находили противорѣчіе словамъ и поступкамъ Луки, а вѣдь между тѣмъ это почти буквально слова самого Луки, который тоже понималъ, что „человѣкъ—вотъ правда!“ который хотя и смягчалъ правду факта слабому человѣку, но никогда не унижалъ его жалостью, который настаивалъ именно на томъ, что „всякаго человѣка уважать надо“, что „человѣкъ, каковъ ни есть, а всегда своей цѣны стоитъ“... Но главная мысль Сатина, главная его „правда“ не въ этомъ, а въ его этическомъ анти-индивидуализмѣ, въ которомъ онъ, слѣдовательно, опять-таки сходится съ Лукой. Для Сатина человѣкъ не цѣль, а средство, такъ же какъ и для Луки; подобно этому лукавому старцу, онъ для него неважное частное, его влечетъ къ общему: Лука тяготѣлъ къ какому-то герою, въ нѣкоторомъ родѣ сверхъ-человѣку, Сатинъ тяготѣетъ также къ сверхъ-человѣку, его герой—человѣчество. „Человѣкъ — вотъ правда! — повторяетъ онъ неоднократно:—что такое человѣкъ?.. Это не ты, не я, не они... нѣтъ! Это ты, я, они, старикъ, Наполеонъ, Магометъ... въ одномъ! *(Очерчиваетъ пальцемъ въ воздухѣ фигуру человѣка)*. Понимаешь? Это—огромно! Въ этомъ — всѣ начала и концы... Все — въ человѣкѣ, все—для человѣка!..“

„Все въ Человѣкѣ, все — для Человѣка!“ — такъ восклицаетъ и самъ Горькій въ одномъ изъ послѣдующихъ своихъ произведеній („Человѣкъ“, 1903 г.), въ которомъ онъ только развиваетъ и дополняетъ мысли Сатина: мы видимъ, что онъ даже буквально повторяетъ ихъ. Здѣсь этическій анти-индивидуализмъ Горькаго достигъ крайняго своего предѣла; быть можетъ, именно поэтому „Человѣкъ“ является такимъ неудачнымъ, напыщеннымъ, ходульнымъ произведеніемъ. Въ немъ восхваляется и превозносится Человѣкъ, призванный въ міръ для того, чтобы освѣтить его,

расплавить тьму его загадокъ тайныхъ,
найти гармонію между собой и міромъ,
въ себѣ самомъ гармонію создать,
и, озаривъ весь мрачный хаосъ жизни
на этой изстрадавшейся землѣ,
покрытой, какъ накожною болѣзнью,

корой несчастій, скорби, горя, злобы,—
всю злую грязь съ нея смести
въ могилу прошлаго!..

Такимъ ложно-классическимъ, или, вѣрнѣе, псевдо-романтическимъ стилемъ написана вся эта „поэма" Горькаго... Но не въ стилѣ теперь дѣло, интересно тутъ вотъ что: существуетъ мнѣніе, что мы здѣсь сталкиваемся съ типичнымъ индивидуализмомъ, съ провозглашеніемъ примата человѣческой личности надъ окружающимъ ее міромъ; въ дѣйствительности же какъ разъ наоборотъ. Это уже не индивидуализмъ, а нѣчто діаметрально ему противоположное: это возвращеніе къ идеаламъ Инина (см. т. I, гл. I), это конкретизированіе человѣчества, это абстрагированіе человѣческой личности — въ Человѣка: недаромъ Горькій упорно пишетъ его съ большой буквы. Въ этомъ огромномъ абстрактномъ Человѣкѣ совершенно стушевывается живая, реальная человѣческая личность: что такое человѣкъ для Сатина и для Горькаго? „Это же ты, не я, не они... нѣтъ! Это ты, я, они... въ одномъ!" Вы видите: ты, я, онъ— не человѣческія личности; человѣкъ — это нѣчто общее, огромное, безконечное, это ты, я, онъ въ одномъ... И та фигура Человѣка, которую при этихъ словахъ Сатинъ очерчиваетъ пальцемъ въ воздухѣ, является лучшей эмблемой того бездушнаго, мертваго анти-индивидуализма въ этикѣ, къ которому въ этомъ періодѣ своей дѣятельности пришелъ Горькій.

Этимъ этическимъ анти-индивидуализмомъ заканчивается второй періодъ дѣятельности Горькаго. Не будемъ загадывать впередъ, что дастъ намъ еще Горькій и въ какомъ направленіи пойдетъ его дальнѣйшее развитіе. Въ своихъ произведеніяхъ 1904-го и послѣдующихъ годовъ онъ не далъ намъ ничего новаго по существу, хотя и измѣнилъ нѣкоторыя частности своихъ взглядовъ. Такъ, напримѣръ, въ „Дачникахъ" (1904 г.) Горькій рѣзко осуждаетъ Рюмина, который хочетъ примѣнить философію странника Луки не только къ факту, но и къ идеѣ, который желаетъ отвернуться отъ „противорѣчій жизни" и закрасить ихъ красивой ложью; такъ, напримѣръ, въ „Тюрьмѣ" (1904 г.) Горькій окончательно порываетъ со своимъ старымъ, излюбленнымъ противопоставленіемъ людей рабовъ и господъ и признаетъ, что „одинаково вредно и позорно быть и рабомъ и господиномъ"... Но его этическій анти-индивидуализмъ остался безъ перемѣны и, какъ кажется, едва ли когда-нибудь Горькій съумѣетъ выбраться изъ этой трясины, въ которую засасываетъ его то самое, ненавидимое имъ, мѣщанство...

Дѣло въ томъ, что Горькій, подобно Чехову, „увѣровалъ въ прогрессъ“; болѣе того, онъ „увѣровалъ въ соціализмъ“ и сталъ его вѣрнымъ адептомъ... Этимъ самымъ онъ примкнулъ къ тому большинству русской интеллигенціи, которая была въ общемъ соціалистична еще со временъ Бѣлинскаго, Герцена и Чернышевскаго. Но дѣло въ томъ, что Горькій примкнулъ къ анти-индивидуалистичной формѣ соціализма, онъ „увѣровалъ въ марксизмъ“, и притомъ въ марксизмъ русской чеканки, со всѣми его слабыми сторонами. Мы уже имѣли случай отмѣтить, что, по существу, Горькій не былъ идеологомъ марксизма, точно такъ же, какъ Чеховъ не былъ проповѣдникомъ идеаловъ эпохи общественнаго мѣщанства; однако, когда Чеховъ увѣровалъ въ идеалы „шигалевщины во времени“, увѣровалъ въ плоско-позитивную теорію прогресса, то онъ пришелъ и къ теоріи постепеновства и къ этическому анти-индивидуализму. Это же повторилось и съ Горькимъ: когда онъ „увѣровалъ въ прогрессъ“—а у Горькаго это выражалось въ формахъ вѣры въ пролетаріатъ—и примкнулъ къ русскому марксизму, то онъ пришелъ къ этическому анти-индивидуализму, не говоря уже о томъ, что отразилъ въ художественномъ творчествѣ многія слабыя стороны и ошибки русскаго марксизма.

Такъ, напримѣръ, въ высшей степени характерно рѣзко отрицательное отношеніе Горькаго къ интеллигенціи, характерное, какъ мы знаемъ, и для россійскихъ марксистовъ. Съ самаго начала своей литературной дѣятельности Горькій ядовито высмѣивалъ всю нашу „такъ называемую“ интеллигенцію; едва ли онъ понималъ въ то время, что, выступая противъ интеллигенціи, онъ является сильнымъ ея союзникомъ, ибо въ произведеніяхъ своихъ онъ на-смерть поражалъ не интеллигенцію, а „культурное“ общество, промежуточныхъ людей восьмидесятыхъ годовъ и продолжаетъ поражать ихъ до сихъ поръ, въ наивности души полагая, что бьетъ по головѣ ненавистной ему „интеллигенціи“. Послѣ знакомства Горькаго съ марксизмомъ, т.-е. во второй періодъ его дѣятельности (съ 1898 г.), его ненависть къ интеллигентнымъ мѣщанамъ переходитъ во вражду ко всей русской интеллигенціи, и Горькій, самъ того не замѣчая, и съ усердіемъ, достойнымъ лучшей участи, совершаетъ экзекуцію надъ самимъ собой, на манеръ унтеръ-офицерской вдовы, которая сама себя высѣкла. Онъ не видѣлъ или не хотѣлъ видѣть того, что самъ онъ является типичнымъ представителемъ этой же самой интеллигенціи, плотью отъ плоти и костью отъ костей ея...

Конечно, Горькій былъ вполнѣ правъ, нанося удары идеаламъ

и людямъ эпохи общественнаго мѣщанства, представителямъ той quasi-интеллигенціи, у которыхъ души засыпаны хламомъ повседневныхъ заботъ, которые прозябаютъ вяло, скучно, книжно, которымъ всякіе идеалы кажутся излишьими, ненужными, отяготительными... „Ну, что же небо? — пустое мѣсто... Какъ мнѣ тамъ ползать? Мнѣ здѣсь прекрасно... тепло и сыро!" — такъ разсуждаетъ Ужъ изъ „Пѣсни о Соколѣ"; и дѣйствительно, къ чему Ужамъ высокіе идеалы? и безъ нихъ они будутъ прекрасно прозябать на землѣ, въ гнилой, но теплой атмосферѣ самосовершенствованія, постепеновства и малыхъ дѣлъ. Эти мѣщанскіе идеалы русскаго „культурнаго" общества имѣли въ Горькомъ ожесточеннаго врага. „Жизнь испорчена! Она—скверно сшита!.. Не по росту порядочныхъ людей сдѣлана жизнь, говорю я. Мѣщане съузили, окоротили ее, сдѣлали тѣсной"... Такова „культурная" жизнь, по мнѣнію Тетерева, за которымъ стоитъ, конечно, самъ Горькій; это чеховская мысль о мѣщанствѣ жизни, но мысль развитая подробнѣе и указывающая на мѣщанскія формулы современной культуры. „Нужно родиться въ культурномъ обществѣ,—говоритъ Горькій,—для того, чтобы найти въ себѣ терпѣніе всю жизнь жить среди него, и не разу не пожелать уйти куда-нибудь изъ сферы всѣхъ этихъ тяжелыхъ условностей, узаконенныхъ обычаемъ маленькихъ ядовитыхъ лжей, изъ сферы болѣзненныхъ самолюбій, идейнаго сектантства, всяческой неискренности—однимъ словомъ, изъ всей этой охлаждающей чувство и развращающей умъ суеты суетъ" („Коноваловъ"). Въ этомъ отрицаніи мѣщанскихъ формъ современной культуры Горькій идетъ рука объ руку со всѣми представителями русской интеллигенціи, предполагая, что идетъ противъ нихъ; онъ осуждаетъ русское „культурное" общество и составляющихъ его дикарей высшей культуры, которые самоублажаются идеей роста культуры, въ то время какъ этотъ столь утѣшающій ихъ прогрессъ является для Горькаго замѣчательнымъ процессомъ, вѣско подтверждаемымъ ежегоднымъ ростомъ тюремъ, кабаковъ и домовъ терпимости („Въ степи"). Дикарей высшей культуры это, конечно, нисколько не смущаетъ; они чувствуютъ себя прекрасно въ атмосферѣ самосовершенствованія и малыхъ дѣлъ. Таковъ, напримѣръ, знаменитый Иванъ Ивановичъ изъ разсказа „Еще о чортѣ" (1899 г.). „По душевному складу своему это былъ человѣкъ «интеллигентный», а профессіей его было стремленіе къ достиженію духовнаго совершенства, которое онъ и внѣдрялъ въ себя ежесуточно путемъ продолжительныхъ бесѣдъ со знакомыми и посредствомъ чтенія душеполезныхъ книгъ". Мы уже хорошо зна-

комы съ этими промежуточными людьми и ихъ „вареными душами“. Неудивительно, что чортъ съ ужасомъ чуть не открещивается отъ такой души: „вашу душу? О, нѣтъ! Нѣтъ, пожалуйста... мнѣ не надо... Помилуйте?! Куда мнѣ ее?“; неудивительно, что когда чортъ извлекъ изъ Ивана Ивановича честолюбіе, злобу, трусость и нервозность, то бѣдный промежуточный человѣкъ утратилъ всякое содержаніе: отъ него остались только одни безсодержательныя междометія, на лицѣ сіяла блаженная улыбка прирожденнаго идіота и голова издавала звукъ пустого боченка...

Въ „Дачникахъ“ Горькій еще разъ наноситъ ударъ людямъ и идеаламъ эпохи общественнаго мѣщанства. Не стрѣляетъ ли онъ изъ пушекъ по воробьямъ? Намъ кажется, что нѣтъ: хотя промежуточные люди уступили свое мѣсто новымъ людямъ конца XIX-го и начала XX-го вѣка, но все же они еще не окончательно сошли со сцены; еще много есть дикарей высшей культуры. Имъ-то и наноситъ тяжелые удары Горькій. Передъ нами проходитъ рядъ мѣщанъ, мнящихъ себя „интеллигентами“: тутъ адвокатъ Басовъ, инженеръ Сусловъ, писатель Шалимовъ—всѣ стоятъ и всѣ дополняютъ другъ друга. „Мы — интеллигенція страны“, гордо говоритъ про себя и присныхъ своихъ Басовъ, типичный дикарь высшей культуры, идеалы котораго цѣликомъ взяты напрокатъ изъ эпохи общественнаго мѣщанства. „Все совершается постепенно...—восклицаетъ онъ:—эволюція! эволюція! Вотъ чего не надо забывать!“ „Наша страна,—такъ философствуетъ онъ,—прежде всего нуждается въ людяхъ благожелательно-настроенныхъ. Благожелательный человѣкъ — эволюціонистъ, онъ не торопится... Благожелательный человѣкъ... измѣняетъ формы жизни незамѣтно, потихоньку, но его работа есть единственно прочная“... Другой дикарь высшей культуры, Сусловъ, тоже считаетъ себя принадлежащимъ къ интеллигенціи, но въ то же время открыто исповѣдуетъ взгляды самаго тусклаго мѣщанства. Онъ не допускаетъ возможности существованія человѣка, который смѣетъ быть самимъ собой; о себѣ онъ не обинуясь говоритъ слѣдующее: „я рядовой русскій человѣкъ, русскій обыватель! Я обыватель—и больше ничего-съ! Вотъ мой планъ жизни! Мнѣ нравится быть обывателемъ... Я буду жить, какъ я хочу! И, наконецъ, наплевать мнѣ на ваши розсказни... призывы... идеи!“ А вотъ и еще одинъ дикарь высшей культуры, весельчакъ и говорунъ Замысловъ. „Мы всѣ... люди сложные—заявляетъ онъ:—именно эта сложность нашей психики и дѣлаетъ насъ лучшими людьми страны, сирѣчь интеллигенціей“... И въ отвѣтъ на все это Горькій, устами Варвары Ми-

хайловна, неожиданно для самого себя высказываетъ очевидную истину: *„интеллигенція — это не мы!* Мы что-то другое... Мы — дачники въ нашей странѣ... какіе-то пріѣзжіе люди. Мы суетимся, ищемъ въ жизни удобныхъ мѣстъ... мы ничего не дѣлаемъ и отвратительно много говоримъ“... Горькій безсознательно почувствовалъ, наконецъ, что не съ интеллигенціей боролся онъ въ своихъ предъидущихъ произведеніяхъ, а наоборотъ, шелъ рука объ руку съ интеллигенціей въ ея борьбѣ противъ мѣщанства, противъ дикарей высшей культуры. Интеллигенція — это не приватъ-доцентъ Полкановъ, не мѣщанинъ во гражданствѣ Петръ Безсѣменовъ, не либеральный Иванъ Ивановичъ, интеллигенція — это не Шалимовы, Басовы, Сусловы, Рюмины e tutti quanti: это только дикари высшей культуры, которыхъ Горькій злобно клеймитъ устами Власа:

Маленькіе, нудные людишки
Ходятъ по землѣ моей отчизны,
Ходятъ и — уныло ищутъ мѣста,
Гдѣ бы можно спрятаться отъ жизни.
Все хотятъ дешевенькаго счастья,
Сытости, удобствъ и тишины,
Ходятъ и — все жалуются, стонутъ,
Сѣренькіе трусы и лгуны.
Маленькія, краденыя мысли...
Модныя, красивыя словечки...
Ползаютъ тихонько съ краю жизни
Тусклые, какъ тѣни, человѣчки.

Это не интеллигенція, нѣтъ! Это не „соль земли“, это дикари высшей культуры, это quasi-интеллигенція, завязшая въ трясинѣ жалкаго мѣщанства. Именно къ этимъ „дачникамъ“, именно къ этимъ дикарямъ высшей культуры относятся разсѣянныя повсюду у Горькаго обличительныя и блистающія паѳосомъ тирады противъ „такъ называемой“ интеллигенціи. „Я собралъ бы остатки моей истерзанной души и вмѣстѣ съ кровью сердца плюнулъ бы въ рожи нашей интеллигенціи, чор-ртъ ее побери! Я-бъ имъ сказалъ: букашки! вы, лучшій сокъ моей страны! Фактъ вашего бытія оплаченъ кровью и слезами десятковъ поколѣній русскихъ людей, о! гниды! Какъ вы дорого стоите своей странѣ! Что же вы дѣлаете для нея?..“ Это — по отношенію ко всей quasi-интеллигенціи вообще, а вотъ спеціально по адресу благожелательно-настроенныхъ „я сказалъ бы имъ: вы! Вы слишкомъ много разсуждаете, но вы мало умны и совершенно безсильны и — трусы всѣ вы! Ваше сердце набито моралью

и добрыми намѣреніями, но оно мягко и тепло какъ перина. духъ творчества спокойно и крѣпко спитъ въ немъ"... Понимаетъ ли Ежовъ („Ѳома Гордѣевъ", 1899 г.), что онъ хочетъ: „плюнуть въ рожи" только „такъ называемой" интеллигенціи? понимаетъ ли онъ, что въ своемъ желаніи „плюнуть въ рожи" настоящей интеллигенціи, безъ кавычекъ, онъ плюетъ въ лицо самому себѣ? Если Ежовъ и не понималъ этого въ 1899 году, то пятью годами позже это поняла Варвара Михайловна: „интеллигенція—это не мы", не тѣ, которымъ Ежовъ хотѣлъ плюнуть въ глаза остатками своей истерзанной души и кровью сердца; интеллигенція по мысли Горькаго, это Нилъ („Мѣщане"), Марья Львовна, Соня, Власъ...

Но какъ слабы, какъ туманны эти положительные типы истинныхъ „интеллигентовъ"! Отчего бы это? Конечно, тутъ сыграли роль и обстоятельства отъ автора независящія, но не въ этомъ одномъ дѣло; если бы даже Нилъ или Марья Львовна могли быть обрисованы и ярко выставлены, какъ убѣжденные агитаторы и дѣятели, горячіе пропагандисты идей соціалъ-демократизма, то и тогда была бы сдѣлана только половина дѣла. Вѣдь наши соціальные идеалы еще не все въ нашемъ міровоззрѣніи, они только дань внѣшнему, воздаяніе кесарева — кесарю: кромѣ общественной стороны вопроса, есть еще сторона индивидуальная, этическая, дань внутреннему міру человѣка, воздаяніе богу—божьяго. Я жажду всеобщей свободы, я работаю во имя соціальнаго и экономическаго равенства людей, я вѣрую въ грядущее всемірное братство—все это прекрасно, но это еще не весь отвѣтъ на вопросъ „како вѣруеши?", это еще не полное міровоззрѣніе человѣка. Либерально-демократическая программа, ортодоксальный соціалъ-демократизмъ, та или иная политическая платформа—это не только не весь человѣкъ, но даже и не бо́льшая его часть: его этика остается для насъ вполнѣ неизвѣстной. Когда Горькій (въ „Дачникахъ") казнитъ „декадентку" Калерію за ее пренебрежительное отношеніе къ соціальному вопросу, то это ею вполнѣ заслужено; декадентство дѣйствительно старалось поставить себя выше вопроса о голодныхъ и раздѣтыхъ, объ униженныхъ и оскорбленныхъ. „Ждутъ обновленія жизни отъ демократіи, но, спрошу васъ, кто знаетъ, что это за звѣрь—демократъ?"—лѣниво вопрошаетъ Шалимовъ. „Да, да! Вы тысячу разъ правы!..—взволнованно отвѣчаетъ Калерія:—это еще звѣрь, варваръ! Его сознательное желаніе одно—быть сытымъ"... Демократическіе идеалы свободы, равенства, братства кажутся Калеріи слишкомъ низменными: „ты называешь великимъ

и красивыми эти холодныя, лишенныя поэзіи мечты о всеобщей сытости?"—иронически вопрошаетъ она. Конечно, во всемъ этомъ Калерія тоже типичная мѣщанка, узкая и нетерпимая. Но она права тысячу разъ, когда она ищетъ въ демократизмѣ нравственную, внутреннюю сторону, когда она хочетъ узнать, что̀ стоитъ у демократа за соціальными идеалами: „во что̀ онъ вѣруетъ? Въ чемъ его культъ?" Горькій склоненъ отрицательно отнестись къ такому глубоко важному вопросу; онъ готовъ впасть въ узость, противоположную узости Калеріи, онъ готовъ принять средство за цѣль и совершенно исключить изъ области исканій демократизма всѣ трагическія антиноміи и запросы этики и, въ широкомъ смыслѣ, религіи. Объ этомъ будетъ еще рѣчь въ слѣдующей главѣ, а теперь еще нѣсколько словъ объ отношеніи Горькаго къ интеллигенціи и о той субъективной враждѣ, которая лежитъ на сторонѣ Горькаго. Для этого обратимся къ неоконченному „Мужику" (1900 г.).

Въ „Мужикѣ" Горькій насъ ведетъ въ общество типичныхъ, съ его точки зрѣнія, интеллигентовъ и заставляетъ „мужика" прочитать надъ ними отходную. Здѣсь передъ нами и умѣренно-либеральный докторъ, родной братъ добродѣтельнаго Ивана Ивановича, солидный и порядочный человѣкъ, давнымъ давно порѣшившій всѣ жизненные вопросы; вотъ далѣе Малининъ, мягкій и симпатичный человѣкъ, но ноющій, жалкій неврастеникъ,—изъ него впослѣдствіи Горькій сдѣлалъ Рюмина въ „Дачникахъ"; вотъ милая, славная, но безнадежно глуповатая Татьяна Николаевна, вотъ Тетеревъ, носящій фамилію Кирмалова, и т. д., и т. д. Среди всѣхъ этихъ интеллигентныхъ мѣщанъ единственнымъ живымъ элементомъ является юноша Сурковъ: его устами Горькій высказываетъ не мало ядовитыхъ истинъ всѣмъ этимъ представителямъ „такъ называемой" интеллигенціи, называя ихъ безцвѣтными людьми, неспособными проторить въ жизни никакихъ новыхъ тропинокъ. „Всю вашу жизнь вы будете шагать по старымъ дорогамъ, потихоньку, гуськомъ другъ за другомъ, какъ слѣпые... потому, что вы только усердные и вѣрные... лакеи вашихъ идей. Вы идете не въ ногу съ ними, а сзади нихъ"... Это очень мѣтко и хорошо сказано, но еще лучше Сурковъ характеризуетъ quasi-интеллигенцію, съ ея устарѣлыми идеалами эпохи общественнаго мѣщанства, знакомя героя разсказа, архитектора Шебуева, съ перечисленными нами выше интеллигентными мѣщанами. „Вы находитесь среди дворовыхъ людей россійскаго свободомыслія!—говоритъ Шебуеву Сурковъ;—россійское свободомысліе давно уже легло татарскимъ игомъ на раболѣпные

умы русскихъ людей... И всѣ, здѣсь присутствующіе, закованы въ кандалы свободомыслія, сидятъ въ колодкахъ разныхъ измовъ и сами же оныя колодки все туже стягиваютъ. Это на языкѣ рабовъ именуется саморазвитіемъ и составляетъ обычное русскаго интеллигента занятіе, чрезвычайно сладостное ему"...

Но дѣло не въ Сурковѣ. Сурковъ—это только типичный ферментъ разложенія, не умѣющій создать ничего положительнаго; его положительная сторона въ томъ, что онъ отрицаетъ мѣщанство: дальше этого каламбурнаго опредѣленія Сурковъ неопредѣлимъ. Онъ ненавидитъ мѣщанство, онъ ненавидитъ „порядочнаго" человѣка: „всѣ порядочные люди—это идейные мѣщане... Порядочность—мѣщанскій идеалъ", заявляетъ онъ; онъ ненавидитъ схему, трафаретку, шаблонъ, и ему хочется сунуть палку въ мозги „порядочнаго человѣка" и спутать строгій порядокъ, царящій въ его головѣ. Но пусть завтра же мѣщанство будетъ сметено съ лица земли—и Сурковъ сейчасъ же станетъ въ оппозицію тому, что появится на мѣстѣ мѣщанства, что бы это ни было; недаромъ самъ Сурковъ сознается: „я страдаю припадками противорѣчія всему существующему"... Итакъ, не въ Сурковѣ дѣло; намъ интересенъ Шебуевъ, главный герой „Мужика".

Шебуевъ читаетъ отходную интеллигенціи—мы уже знаемъ, къ какой части интеллигенціи эта отходная могла относиться. Но здѣсь Горькій идетъ дальше, чѣмъ въ какомъ бы то ни было другомъ своемъ произведеніи: читая отходную одной части интеллигенціи, онъ въ то же время вскрываетъ одну отрицательную черту, общую всей интеллигенціи въ ея цѣломъ. Отходная читается Бессѣменовымъ, Иванамъ Ивановичамъ, Кропотовымъ (такъ фамилія аккуратнаго и умѣреннаго доктора изъ „Мужика"), но въ то же самое время и всѣ представители не такъ называемой, а истинной интеллигенціи получаютъ отъ Горькаго вполнѣ по адресу заслуженное обвиненіе въ нѣкоторой сухости, въ доктринерствѣ, въ книжности, вообще—въ чрезмѣрной, утрированной „интеллигентности". И въ этомъ Горькій совершенно правъ.

„Жизнь—этотъ прекрасный процессъ созиданія идей, накопленія красоты и мудрости, неустаннаго творчества новыхъ формъ, процессъ таинственный, глубоко интересный и радостный, да! радостный!—жизнь мы не любимъ. Любимъ мы какую-то частность, что-то выдуманное нами... только не идеалъ новой жизни!.. Личный опытъ каждаго изъ насъ поразительно ничтоженъ. Вѣдь мы жизни не знаемъ,—съ дѣтства учимся грамотѣ, лѣтъ по десяти кряду, а

потомъ живемъ въ углахъ на содержаніи своего воображенія. Кормимся мы больше литературой, а здоровую пищу непосредственнаго впечатлѣнія нашъ мозгъ отказывается переваривать. Когда жизнь насмѣшливо бросаетъ намъ въ лицо однимъ изъ своихъ безчисленныхъ противорѣчій, мы тотчасъ беремся за книгу, чтобъ посмотрѣть—а что тамъ по этому поводу написано! И только... Да, мы питаемся по преимуществу книгой и слишкомъ развили нашъ умъ въ ущербъ здоровью чувства"...

Да, все это бьетъ прямо въ цѣль. Даже лучшая часть нашей интеллигенціи всегда была слишкомъ „интеллигентной"... Умѣлъ ли Бѣлинскій наслаждаться шелестомъ лѣса, шумомъ моря? Умѣлъ ли онъ отдаваться чувству любви непосредственно, не раціонализируя? У него не было другихъ интересовъ, кромѣ общественныхъ и литературныхъ, для него не существовала ни природа, ни исторія, ни красота непосредственнаго впечатлѣнія; характеренъ разсказъ Герцена о полномъ равнодушіи Бѣлинскаго къ историческимъ мѣстамъ Парижа: какое ему дѣло до какой-то Бастиліи, если въ русской литературѣ появился „Антонъ Горемыка"!.. Любовь Бѣлинскаго къ Бакуниной—какой это классическій образецъ горячаго чувства, скованнаго путами раціонализированія!.. Горькій правъ; у насъ интеллектъ почти всегда подавляетъ инстинктъ (беря это слово въ самомъ его общемъ значеніи), чувство подавляется разумомъ, сердце—умомъ; быть можетъ, именно поэтому у насъ умъ съ сердцемъ въ ладу, въ такомъ ладу, въ которомъ могутъ находиться мощный властелинъ съ закованнымъ рабомъ... Здѣсь—опасность для интеллигенціи забыть завѣты индивидуализма и уродливо развить человѣческую личность только въ одну сторону. Развитіе интеллекта не есть самодовлѣющая цѣль въ развитіи человѣческой личности: суббота для человѣка, а не человѣкъ для субботы. Мы не согласны съ Горькимъ, когда онъ рекомендуетъ полагать предѣлы росту интеллекта, „чтобы онъ не опережалъ человѣка", такъ какъ видимъ другой выходъ въ одновременномъ и параллельномъ развитіи „инстинкта", такъ какъ мы убѣждены въ возможности совмѣщенія глубины и широты въ человѣческой личности; но во всякомъ случаѣ *приматъ „интеллекта" надъ „инстинктомъ"* въ его крайнемъ проявленіи и съ нашей точки зрѣнія заслуживаетъ рѣзкаго осужденія.

„Мысль странная...—возражаетъ Шебуеву докторъ Кропотовъ, снисходительно улыбаясь:—а если этотъ ростъ интеллекта создастъ изъ человѣка Канта,—что вы скажете?

— Что скажу? А скажу, что Кантъ былъ очень жалкій и уродливый человѣкъ, ибо онъ не зналъ ничего въ жизни, кромѣ своей философіи. Но все-таки онъ — Кантъ, и пускай онъ жалокъ, пускай онъ только жертва намъ, нашему стремленію познать тайны бытія... Пускай онъ всю жизнь думалъ, и, быть можетъ, никогда не чувствовалъ, что онъ живетъ. Его несчастіе полезно для насъ, оно — наша гордость и слава. И, разумѣется, для общей пользы жизни нужны такіе люди, что не мѣшаетъ мнѣ считать ихъ уродами. Нужно быть именно Спинозой, а не человѣкомъ, чтобы наслаждаться созерцаніемъ пауковъ, пожирающихъ другъ друга, и не пожелать иного наслажденія. Такихъ... мудрецовъ я не сочту людьми: не могу! Я буду изумляться силѣ ихъ мысли и даже преклонюсь предъ этой силой, но односторонне развитой человѣкъ — не идеалъ человѣка. Канты и Спинозы — только огромныя головы, Бетховены — только изумительно развитые уши и пальцы. А жизнь хочетъ гармоническаго человѣка, — человѣка, въ которомъ интеллектъ и инстинктъ сливались бы въ стройное цѣлое. Нуженъ человѣкъ, всѣ способности котораго были бы приведены въ строй равномѣрный и, одна другую оттѣняя, всегда всѣ и всегда гармонически откликались бы на каждое впечатлѣніе бытія. Нуженъ человѣкъ... не только все понимающій, но и все чувствующій. Человѣкъ долженъ быть всесторонен, и лишь тогда онъ будетъ жизнеспособенъ и жизнедѣятеленъ, то-есть будетъ умѣть не только примѣняться къ жизни, но и измѣнять ея условія сообразно росту своего *я*"...

Какія неожиданныя слова отъ увѣровавшаго въ марксистскую догму автора! Вѣдь все это не что иное, какъ варьяціи на тему давнымъ давно развитую Михайловскимъ! Борьба за индивидуальность, по терминологіи послѣдняго, есть именно приспособленіе условій среды къ своему *я*; Михайловскій требуетъ именно всесторонности развитія и именно какъ такую всесторонность опредѣляетъ человѣческую индивидуальность. И поскольку Горькій стоитъ на такой точкѣ зрѣнія, поскольку онъ призываетъ къ борьбѣ за индивидуальность, за всесторонность, яркость и полноту человѣческой личности — онъ является представителемъ яркаго индивидуализма, красной нитью проходящаго черезъ все его творчество. Это его десница: но въ то же время происходитъ работа и его шуйцы: передъ нами проходитъ, съ патетическими выкриками, „нарумяненный трагическій актеръ, махающій мечемъ картоннымъ" — абстрактный „Человѣкъ", раздается безсильное шамканье странника Луки, проповѣдующаго, что человѣкъ — только средство. Мы видѣли, что такая же борьба

десницы съ шуйцей имѣетъ мѣсто и у Чехова; оба они не съумѣли привести въ гармоническое созвучіе всѣ свои воззрѣнія. „Я вѣрю и въ цѣлесообразность, и въ необходимость того, что происходитъ вокругъ, но какое мнѣ дѣло до этой необходимости, зачѣмъ пропадать моему я?“—увѣренно пишетъ десница Чехова („Разсказъ неизвѣстнаго человѣка“); „я не знаю ни одной книжной истины, коя для меня была бы дороже человѣка! Человѣкъ есть вселенная, и да здравствуетъ вовѣки онъ, носящій въ себѣ весь міръ!“ — не менѣе твердо и увѣренно выписываетъ десница Горькаго („Ѳома Гордѣевъ“). Но тутъ же рядомъ продолжаютъ свою работу и шуйцы Горькаго и Чехова. И если у Чехова десница побѣждаетъ шуйцу, то побѣда эта, какъ мы видѣли, не спасаетъ его отъ раздвоенія; Горькаго эта побѣда не спасаетъ отъ этическаго анти-индивидуализма. Горькій стоитъ на твердой почвѣ, когда въ отвѣтъ на чеховскую вѣру въ прогрессъ — „какъ прекрасна будетъ жизнь на землѣ черезъ двѣсти-триста лѣтъ!“—заявляетъ, что эта жизнь должна быть прекрасной немедленно же. Должна быть — и можетъ быть: для этого стоитъ только „жить во всю“, „жить во всѣ стороны“, а не прозябать въ углу, на содержаніи своего воображенія. Вообще—

...Хочешь жить—будь смѣлѣй!
Страхъ и жалость отбрось!
Только сердце свое ты жалѣй,
Только съ нимъ не пытайся жить врозь!

(„Сказка о маленькой Феѣ и молодомъ Чабанѣ“: см. „Самарская газета“ 1895 г., №№ 98—107). Но лишь только Горькій переходитъ къ славословіямъ и акаѳистамъ абстрактному Человѣку, какъ приближается къ мѣщанству вмѣстѣ съ Чеховымъ, пытающимся отстоять идеалы „шигалевщины во времени“...

Намъ нѣтъ необходимости много распространяться на тему объ анти-мѣщанствѣ Чехова и Горькаго; можно только подчеркнуть еще разъ, что Горькій клеймилъ мѣщанство формы, въ то время какъ Чеховъ остановился въ раздумьи передъ мѣщанствомъ самой жизни какъ таковой. Нечего доказывать, что формы современной жизни были ему ненавистны не менѣе Горькаго: по крайней мѣрѣ еще за десять лѣтъ до появленія босяковъ Горькаго въ широкой публикѣ Чеховъ далъ намъ апологію скитальчества, или, вѣрнѣе, указалъ, что скитальчество не нуждается ни въ какой апологіи. „Подобно большинству людей, онъ питалъ предубѣжденіе къ скитальчеству и считалъ его чѣмъ-то необыкновеннымъ, чуждымъ и случайнымъ.

какъ болѣзнь, и искалъ спасенія въ обыкновенной будничной жизни. Въ тонѣ его голоса слышалось сознаніе своей ненормальности и сожалѣніе. „Онъ какъ будто оправдывался и извинялся“—разсказываетъ Чеховъ про одного изъ своихъ сѣрыхъ, будничныхъ героевъ, и прибавляетъ отъ себя: „...какъ бы удивились и, быть можетъ, даже обрадовались всѣ эти люди, если бы нашлись разумъ и языкъ, которые съумѣли бы доказать имъ, что ихъ жизнь такъ же мало нуждается въ оправданіи, какъ и всякая другая“... („Перекати-поле“).

Вотъ отвѣтъ Чехова на разные запросы героевъ Горькаго, въ родѣ Ѳомы Гордѣева, о томъ, гдѣ и въ чемъ найти оправданіе жизни; зато и у Горькаго мы найдемъ отвѣтъ тѣмъ чеховскимъ героямъ, которые считаютъ смыслъ всей жизни, „оправданіе“ ея—въ трудѣ (напр., Тузенбахъ и Ирина въ „Трехъ сестрахъ“). „Это невѣрно, что въ трудахъ—оправданіе...—заявляетъ Ѳома Гордѣевъ:—которые люди не работаютъ совсѣмъ ничего всю жизнь, а живутъ они лучше трудящихъ... это какъ? А трудящіе — они просто несчастные... лошади!...“ Да, не въ буржуазномъ строительствѣ и не въ анти-буржуазномъ скитальчествѣ „оправданіе“ жизни, смыслъ ея: это только формы, въ которыя можетъ быть влито любое содержаніе.

Какое содержаніе находимъ мы у Чехова и Горькаго? Одинаковое: оба они „увѣровали въ прогрессъ“, оба имѣютъ идеаломъ сравнительно ближайшее будущее. Горькій вполнѣ опредѣленно возлагаетъ свои надежды на пролетаріатъ. Чеховъ неопредѣленно ждетъ рая на землѣ черезъ „двѣсти-триста“ лѣтъ. Вотъ какъ смотритъ Горькій на русскую жизнь XIX-го вѣка: „былъ у насъ интеллигентъ-дворянинъ,—говоритъ онъ устами Шебуева:—онъ на своихъ плечахъ внесъ на родину культуру Запада, создалъ огромныя, вѣчныя цѣнности и—все-таки отцвѣлъ, не окупивъ, можетъ быть, и половины тѣхъ затратъ, которыя употребила страна на то, чтобы взрастить его... На смѣну ему явился интеллигентъ-разночинецъ. Этотъ дешево стоилъ странѣ: онъ явился въ жизнь ея какъ-то сразу и своей огромной силой поднялъ страшный грузъ. Онъ надорвался въ трудѣ и нынѣ тоже отцвѣтаетъ... Можетъ быть, онъ возродится? Не знаю... не охотникъ я до гаданій... Вижу—онъ отцвѣтаетъ. *Это вѣдь про него говорилъ я давéча.* (Подчеркиваемъ это признаніе Шебуева, дополняющее его „отходную“ интеллигенціи, приведенную выше). ...На смѣну ему идетъ мужикъ, рабочій-интеллигентъ, и въ то же время растетъ буржуа—купецъ-интеллигентъ... Посмотримъ, что̀ сдѣлаетъ мужикъ“... У Чехова менѣе опредѣленны его политическія симпатіи: независимо отъ классовыхъ отношеній, онъ вообще

ждетъ „отъ жизни" спасенія людей отъ мѣщанства: онъ ждетъ отъ будущаго „легкой, удобной и пріятной" жизни; но именно эта нѣкоторая неопредѣленность Чехова ставитъ его впереди слишкомъ опредѣленнаго Горькаго. На современную историческую сцену выступаетъ рабочій-интеллигентъ, заявляетъ Горькій; „во что онъ вѣруетъ? въ чемъ его культъ?"—спрашиваетъ его декадентка Калерія. Конечно, Калерія узка, нетерпима, мѣщанка; она не понимаетъ значенія соціальнаго фактора въ жизни человѣка, хочетъ поставить себя выше него; все это такъ, но тѣмъ не менѣе вопросъ ея имѣетъ несравненно болѣе существенное значеніе, чѣмъ это полагаетъ она сама, а за нею и Горькій. Идетъ новая жизнь, но неужели она уложится въ старыя мѣщанскія формы?—вотъ значеніе этого вопроса, мимо котораго Горькій проходитъ съ такимъ высокомѣрнымъ пренебреженіемъ... Но отвѣчать на такой вопросъ молчаніемъ — опасно; это молчаніе — лишь тонкій волосокъ, отдѣляющій индивидуализмъ Горькаго отъ того самаго мѣщанства, которое ему такъ ненавистно и къ которому онъ такъ близко подошелъ.

Вопроса объ идеалахъ соціализма мы еще коснемся, а теперь заканчиваемъ наше знакомство съ двумя тѣсно связанными между собой, замѣчательными выразителями русской общественной мысли въ художественномъ творчествѣ послѣдней четверти XIX-го вѣка. Знакомство это мы закончимъ указаніемъ на тѣсную связь и въ то же время на полярность Чехова и Горькаго, что мы уже имѣли случай отмѣтить по отношенію Пушкина и Лермонтова во-первыхъ, и Герцена и Михайловскаго во-вторыхъ: подобно Лермонтову и Герцену, Чеховъ началъ съ анти-мѣщанства и пришелъ къ индивидуализму; подобно Пушкину и Михайловскому, Горькій отъ индивидуализма подошелъ къ борьбѣ съ мѣщанствомъ. Но полярность эта, въ противоположность тому, что мы видѣли при сравненіи Пушкина и Лермонтова, не идетъ дальше внѣшней стороны взаимоотношенія Чехова и Горькаго: полярность эта не нисходитъ до послѣднихъ глубинъ духовной сущности разбираемыхъ нами писателей. Раздвоенность Лермонтова между реализмомъ и романтизмомъ и типичная реалистичность Пушкина не имѣютъ своей параллели во взаимоотношеніяхъ Горькаго и Чехова, которые оба принадлежали къ реалистическому типу. Существуетъ мнѣніе о „романтизмѣ" Горькаго перваго періода дѣятельности; намъ не для чего особенно подробно останавливаться на той самоочевидной истинѣ, что этотъ „романтизмъ" Горькаго— знакомый намъ этическій псевдо-романтизмъ: типичный эмпирикъ и раціоналистъ, Горькій такой же псевдо-романтикъ, какимъ былъ

Пушкинъ въ періодѣ „Кавказскаго Плѣнника“ и „Цыганъ“. Скорѣе наоборотъ, въ Чеховѣ мы можемъ найти нѣкоторыя черты, дѣлающія его однимъ изъ предтечъ того литературнаго теченія, въ которомъ зазвучали романтическія ноты въ русской литературѣ конца XIX-го вѣка (см. объ этомъ ниже, гл. IX).

Въ заключеніе подчеркнемъ еще разъ центральный фактъ,— несомнѣнность этическаго анти-индивидуализма Чехова и Горькаго. Идеалы Достоевскаго не были твердо усвоены русской интеллигенціей. Къ нимъ вернулось идеалистическое теченіе русской общественной мысли конца XIX вѣка, вышедшее изъ нѣдръ разлагавшагося русскаго марксизма.

ГЛАВА VIII.

Идеалистическій индивидуализмъ.

Великій расколъ русской интеллигенціи девяностыхъ годовъ привелъ, какъ мы видѣли, къ разложенію ортодоксальнаго марксизма и гибели ортодоксальнаго народничества: народничество это погибло подъ ударами марксизма, а марксизмъ разложился отъ внутреннихъ противорѣчій. Ортодоксальный марксизмъ опирался на „перевернутаго вверхъ ногами Гегеля"; всю шаткость этой оригинальной точки опоры ясно показало критическое теченіе въ марксизмѣ: достаточно было легкаго толчка, чтобы перевернутый вверхъ ногами Гегель тяжело рухнулъ внизъ, увлекая въ своемъ паденіи и ортодоксальный марксизмъ, тщетно пытающійся ухватиться за эмпиріо-критицизмъ Авенаріуса...

Намъ предстоитъ теперь познакомиться съ тѣмъ критико-философскимъ теченіемъ, которое размыло философскую подпочву марксизма и стало если и не господствующимъ, то во всякомъ случаѣ весьма замѣтнымъ элементомъ въ исторіи развитія русской общественной мысли конца XIX-го и начала XX-го вѣка. Куда въ концѣ концовъ привело это теченіе — мы увидимъ въ слѣдующей главѣ; мы увидимъ, что теченіе это было переходомъ части русской интеллигенціи отъ реалистическаго къ романтическому типу сознанія. Но прежде чѣмъ говорить о будущемъ этого теченія, надо установить его связь съ прошедшимъ, такъ какъ въ этомъ критико-философскомъ направленіи русской мысли мы видимъ возвращеніе ея къ философскимъ традиціямъ тридцатыхъ-сороковыхъ годовъ,— традиціямъ, такъ основательно забытымъ въ слѣдующіе полъ-вѣка господства позитивизма въ его самыхъ анти-философскихъ проявленіяхъ. Мы припомнимъ вкратцѣ философскій путь, пройденный

русской общественной мыслью, прежде чѣмъ перейти къ изученію эпохи возрожденія философіи среди русской интеллигенціи конца XIX-го вѣка.

Съ самаго начала своего существованія русская интеллигенція обосновывала свои соціальные и политическіе идеалы на томъ или иномъ философскомъ фундаментѣ, всегда заимствованномъ съ Запада: достаточно вспомнить зависимость Радищева отъ раціоналистическихъ теорій „просвѣтителей" XVIII-го вѣка, Новикова и его кружка—отъ масонства, Пнина, а также Тургенева и другихъ декабристовъ — отъ утилитаристическихъ построеній Бентама, чтобы принять, въ видѣ общаго правила, вышеуказанное положеніе. Въ тридцатыхъ годахъ молодыя силы русской интеллигенціи обратили главное вниманіе на философскую обосновку своего міровоззрѣнія, для чего и обратились къ тщательному изученію Шеллинга, Фихте, и Гегеля. Эта эпоха—тридцатые годы—была эпохой расцвѣта философскихъ знаній въ Россіи: шеллингіанская эстетика, фихтіанская этика и гегельянская логика, правда, довольно причудливо сплетались въ міровоззрѣніи идеалистовъ тридцатыхъ годовъ, но зато міровоззрѣніе это базировалось на широкомъ фундаментѣ и глубоко заглядывало въ „корень вещей". И хотя въ теченіе тридцатыхъ годовъ наши идеалисты мало-по-малу разрывали свою связь съ ученіемъ каждаго изъ трехъ вышепоименованныхъ философовъ, но все же и въ сороковыхъ годахъ Бѣлинскій, уже окончательно разорвавшій съ Гегелемъ, еще продолжалъ держаться гегельянскихъ формъ, заполняя ихъ соціалистическимъ содержаніемъ. Въ теченіе этихъ же сороковыхъ годовъ достигло высоты своего расцвѣта и славянофильство, сперва базировавшееся на шеллингіанствѣ, а потомъ вышедшее и на самостоятельный философскій путь; такимъ образомъ въ тридцатыхъ-сороковыхъ годахъ философскія знанія составляли широкій фундаментъ, на которомъ возводились міровоззрѣнія русскихъ общественныхъ группъ: эта эпоха была апогеемъ развитія философскихъ знаній въ Россіи.

Въ эпоху мертвеннаго затишья пятидесятыхъ годовъ „мыслить не полагалось", говоря словами Салтыкова; начиная же съ шестидесятыхъ годовъ философское развитіе русской интеллигенціи медленно, но вѣрно идетъ на убыль. Чернышевскій въ началѣ своей дѣятельности еще былъ подъ нѣкоторымъ вліяніемъ гегельянства (его лѣвой фракціи) и даже считалъ отрицательнымъ явленіемъ тотъ фактъ, что „философскія стремленія теперь почти забыты нашею литературою и критикою", которыя отъ этого „не выиграли

ровно ничего, потерявъ очень много"... Таково было мнѣніе Чернышевскаго въ 1856 г.; но не прошло и четырехъ лѣтъ, какъ тотъ же Чернышевскій увѣровалъ въ матеріализмъ въ его самомъ крайнемъ проявленіи и сталъ ко всякимъ философскимъ стремленіямъ относиться съ точки зрѣнія философіи здраваго смысла. Въ своемъ знаменитомъ спорѣ съ Юркевичемъ Чернышевскій презрительно отнесся ко всему, что не есть матеріализмъ; и симпатіи русскаго общества той эпохи были всецѣло на его сторонѣ.

Такъ началось философское паденіе русской интеллигенціи шестидесятыхъ годовъ и въ теченіе всего десятилѣтія шло crescendo. Отъ Чернышевскаго къ Добролюбову, уже совершенно равнодушному къ философской обосновкѣ міровоззрѣнія; отъ Добролюбова къ Писареву, для котораго уже „общій идеалъ" есть такая же невозможность, какъ и „общія очки" — все это покатая плоскость по пути къ полному философскому вырожденію.

Семидесятые годы характеризуются начавшимся еще съ конца шестидесятыхъ годовъ переходомъ отъ матеріализма къ позитивизму; сперва Лавровъ, а затѣмъ Михайловскій являются наиболѣе яркими представителями этого теченія. Конечно, это уже шагъ впередъ по сравненію съ наивнымъ реализмомъ воззрѣній Чернышевскаго или Писарева, но все же это еще не начало возрожденія русской философской мысли. Некритическое смѣшеніе позитивизма съ англійскимъ эмпиризмомъ, сдобренное слегка положеніями популярнаго у насъ нео-кантіанца Ланге — вотъ слабое философское обоснованіе широкаго міровоззрѣнія Михайловскаго, колосса на глиняныхъ ногахъ. И однако эта философская теорія является господствующей среди русскаго общества въ теченіе почти четверти вѣка — до 1894 — 1895 гг., такъ какъ восьмидесятые годы не внесли отъ себя ничего новаго въ развитіе русской философской мысли, представляя изъ себя пробѣлъ въ порядкѣ разумѣнія... Правда, въ началѣ восьмидесятыхъ годовъ зародился русскій марксизмъ, но въ теченіе этого десятилѣтія онъ обосновалъ главнымъ образомъ соціально-политическую сторону своего міровоззрѣнія; только съ начала девяностыхъ годовъ онъ выступилъ на поле философской мысли.

Выступленіе это началось попрежнему съ подражанія западнымъ образцамъ и съ принятія за абсолютную истину всего того, что magister dixit... Въ 1895 году появляется, какъ мы знаемъ, нашумѣвшая книга Бельтова-Плеханова „Къ вопросу о развитіи монистическаго взгляда на исторію"; она представляетъ изъ себя не болѣе и не менѣе какъ подробную перефразировку идей Энгельса

изъ его знаменитаго „Анти-Дюринга“, дополненную историческими изслѣдованіями о генезисѣ „научнаго соціализма“. Вопросъ о цѣнности этихъ изслѣдованій мы въ данномъ случаѣ можемъ оставить въ сторонѣ, такъ какъ здѣсь насъ интересуетъ главнымъ образомъ филіація философскихъ идей, а въ этой области Плехановъ только рабски слѣдовалъ за Энгельсомъ — въ немъ для русскихъ марксистовъ былъ весь законъ и пророки... Въ настоящее время не можетъ быть двухъ мнѣній о философской цѣнности „системы“ Энгельса; какъ извѣстно, онъ опирался на Гегеля и такъ толковалъ и исправлялъ великаго нѣмецкаго философа, что послѣдній не разъ, надо думать, переворачивался въ гробу... Въ философской нѣмецкой литературѣ „система“ Энгельса давно уже оцѣнена по заслугамъ, представляя изъ себя философское ничто, такъ что опровергать ее подробно, писать „Анти-Энгельсъ“ было бы лишь непроизводительной тратой времени [1]). И несмотря на это, Энгельса и энгельсированнаго Гегеля взялъ за точку опоры нарождающійся русскій марксизмъ; мало того — именно съ этого времени и начинается возрожденіе философскихъ знаній въ Россіи... Какъ это могло случиться?

Два причинныхъ условія сыграли въ этомъ случаѣ наиболѣе рѣшающую роль: первое изъ нихъ заключалось въ томъ, что теорія Энгельса (и русскихъ марксистовъ-тожъ) была діалектическимъ *матеріализмомъ*, второе—въ томъ, что теорія эта была матеріализмомъ *діалектическимъ*; первое условіе было причиной быстраго распространенія новаго ученія, второе—причиной быстраго перехода отъ него на болѣе высокія ступени философскаго познанія.

Въ теченіе слишкомъ трехъ десятилѣтій матеріализмъ и наивный реализмъ въ той или иной его формѣ процвѣталъ въ русскомъ обществѣ, а потому почва для новаго матеріалистическаго міровоззрѣнія была достаточно подготовлена. Новое ученіе объясняло однимъ принципомъ всю міровую жизнь, оно было типичнымъ методологическимъ монизмомъ на почвѣ матеріализма; все это являлось достаточнымъ основаніемъ для распространенія новаго ученія *вширь* среди русской интеллигенціи. Но въ виду того, что новое ученіе было не только матеріализмомъ, а и діалектическимъ матеріализмомъ—явилась необходимость его развитія и *вглубь*. Отъ энгельсированнаго Гегеля необходимо было перейти къ изученію

[1]) Все вышесказанное относится *только* къ философской части „Анти-Дюринга“ и нисколько не умаляетъ значенія Энгельса какъ теоретика соціализма.

настоящаго Гегеля. Плехановъ заявлялъ, что Михайловскій знакомъ съ Гегелемъ только „по Льюису“; нельзя же было послѣ этого самимъ марксистамъ ограничиться знакомствомъ съ Гегелемъ „по Энгельсу“... Пришлось подойти къ самому Гегелю, а далѣе и къ Шеллингу, и къ Фихте, и къ Канту... Развившись вширь, новое теченіе неизбѣжно должно было развиться и вглубь; съ этого развитія и ведетъ свое начало возрожденіе философской мысли среди русской интеллигенціи.

Начало этого возрожденія было въ то же время, какъ намъ извѣстно, началомъ вырожденія русскаго ортодоксальнаго марксизма. Иначе, впрочемъ, и быть не могло. Болѣе близкое знакомство съ системами великихъ нѣмецкихъ мыслителей не могло не обнаружить всей легковѣсности философскаго фундамента марксизма; и хотя русская интеллигенція не вернулась назадъ ни къ Гегелю, ни къ Шеллингу, ни къ Фихте, но она пришла зато назадъ къ Канту, или, вѣрнѣе, къ тому нео-кантіанству, которое стало господствующимъ въ Западной Европѣ за послѣднюю четверть вѣка: и здѣсь мы встрѣчаемся съ вольнымъ или невольнымъ подражаніемъ теченію западно-европейской мысли. Какъ бы то ни было, но русскіе марксисты пришли прежде всего именно къ нео-кантіанству, слегка очерченную тенденцію къ чему мы найдемъ даже въ знаменитыхъ „Критическихъ Замѣткахъ“ Струве (1894 г.), который однимъ изъ первыхъ перешелъ къ критической философіи отъ догматической „діалектики“. Въ 1896—1898 гг. энгельсированный Гегель трещитъ въ русскомъ марксизмѣ по всѣмъ швамъ; въ марксистскихъ журналахъ („Новое Слово“ 1897 г., „Начало“ 1898 г.) ортодоксальные марксисты съ охотой смертной да участью горькой защищаютъ „непоколебимыя твердыни“ діалектическаго матеріализма, яростно упрекая въ „буржуазности“ всѣхъ инако мыслящихъ; но несмотря на это, непоколебимыя твердыни воочію разсыпаются прахомъ подъ ударами зараженныхъ буржуазнымъ нео-кантіанствомъ писателей. Въ марксистскомъ журналѣ „Жизнь“ (1899—1901 гг.) критическое теченіе признается уже солиднымъ и опаснымъ врагомъ: но противъ представителей его, гг. Струве, Б. Кистяковскаго и др., ортодоксальные марксисты не могутъ выдвинуть ничего болѣе существеннаго, чѣмъ легковѣсную иронію нѣкоего Ю. Адамовича [1]...

[1] Изъ уваженія къ заслугамъ Плеханова мы предпочитаемъ умолчать о рядѣ его статей въ защиту вульгарнаго матеріализма, собранныхъ впослѣдствіи въ его книгѣ „Критика нашихъ критиковъ“: до того всѣ онѣ не выдерживаютъ критики...

Вышедшее же изъ марксизма критическое теченіе пріобрѣтаетъ постепенно увеличивающееся значеніе и съ возрастающимъ успѣхомъ разрабатываетъ, начиная съ 1896 г., рядъ общихъ философскихъ вопросовъ въ журналѣ „Вопросы философіи и психологіи“.

Этотъ журналъ, основанный въ началѣ девяностыхъ годовъ проф. Гротомъ, сыгралъ большую роль въ исторіи возрожденія философской мысли въ Россіи; особенное значеніе получилъ онъ, быть можетъ, потому, что не былъ органомъ какой-либо одной философской группы, а напротивъ, былъ въ философскомъ смыслѣ безпартійнымъ. Правда, руководители этого журнала и большая часть его постоянныхъ сотрудниковъ вполнѣ опредѣленно примкнули къ „идеализму“ въ томъ или иномъ его видѣ; но въ то же самое время страницы журнала были всегда открыты для самыхъ „реалистическихъ“ доктринъ и для оживленнаго обмѣна мнѣніями между противоположными философскими воззрѣніями. Такимъ образомъ въ журналѣ встрѣчались другъ съ другомъ гегельянецъ Чичеринъ съ марксистомъ Булгаковымъ, еще не примкнувшій къ нео-кантіанству Струве съ Влад. Соловьевымъ и кн. С. Трубецкимъ, мистики съ эмпириками, романтики съ реалистами; здѣсь не было мѣста развѣ только плоскому позитивизму и наивному матеріализму, но они и безъ того были достаточно знакомы русской интеллигенціи еще начиная съ шестидесятыхъ годовъ. Читатели имѣли такимъ образомъ передъ собой своего рода „парламентъ философскихъ мнѣній“; а вѣдь извѣстно, что ничто такъ не помогаетъ установленію твердой точки зрѣнія на опредѣленный рядъ вопросовъ, какъ присутствіе при диспутѣ на эту тему между „свѣдущими людьми“, при столкновеніи взаимно-противоположныхъ мнѣній. И если послѣ такого столкновенія, вопреки извѣстной французской пословицѣ, далеко не всегда появляется на божій свѣтъ истина, то во всякомъ случаѣ всегда является возможность болѣе твердаго критическаго обоснованія точки зрѣнія на вопросъ. Въ данномъ случаѣ нѣтъ никакого сомнѣнія, что сперва трансцендентальный, а затѣмъ трансцендентный идеализмъ былъ той точкой зрѣнія, къ которой пришло изъ марксизма критическое теченіе. Книга Бердяева („Субъективизмъ и индивидуализмъ въ общественной философіи“, 1901 г.) и предисловіе къ ней Струве являются характернымъ примѣромъ перехода отъ діалектическаго матеріализма черезъ трансцендентальную философію къ трансцендентной.

Книга Бердяева-Струве, на которой мы ниже остановимся подробно, была со стороны Бердяева попыткой построенія соціоло-

гическаго (и именно соціалистическаго) міровоззрѣнія на основѣ трансцендентально нормативнаго нео-кантіанства, развитого въ цѣльную и стройную систему Виндельбандомъ, вѣрнымъ ученикомъ котораго и является Бердяевъ. Книга эта не открывала новыхъ путей передъ русской философской мыслью, а только резюмировала, подводила философскіе итоги критическаго теченія въ марксизмѣ 1895—1900 гг.; въ этомъ ея главная цѣнность вполнѣ относительнаго характера. Струве въ своемъ предисловіи къ этой книгѣ совершенно опредѣленно возсталъ противъ трансцендентальнаго идеализма и не менѣе опредѣленно сталъ сторонникомъ идеализма трансцендентнаго, не мало не сомнѣваясь въ томъ, что субстанція міра есть духъ и духъ міра есть субстанція... Такимъ образомъ совершилось „преодолѣніе Канта" въ русской философской мысли, а также и начало ея перехода на новую, самостоятельную почву. Въ этомъ отношеніи имена бывшихъ марксистовъ, гг. Струве и Булгакова (тоже однимъ изъ первыхъ совершившаго переходъ отъ „діалектики" черезъ трансцендентальность къ трансцендентности) должны быть отмѣчены въ исторіи возрожденія философской мысли въ Россіи.

Новое „идеалистическое" теченіе сыграло во всякомъ случаѣ громадную развивающую роль. Марксизмъ поспѣшно ухватился за философію Авенаріуса и Маха, признавъ этимъ самымъ безсиліе философской позиціи діалектическаго матеріализма; господствовавшій раньше позитивизмъ принужденъ былъ занять оборонительное положеніе. Высшей точки успѣха идеалистическое теченіе достигло въ 1903 году, когда появленіе сборника „Проблемы идеализма", на которомъ мы тоже подробно остановимся ниже, было своего рода событіемъ въ исторіи развитія русской философской мысли. Въ сборникѣ этомъ мирно уживаются рядомъ и трансцендентальный и трансцендентный идеализмъ въ борьбѣ противъ общаго врага— позитивизма; конечно, такой своеобразный симбіозъ могъ быть только временнымъ „тактическимъ" соглашеніемъ: „программныя" разногласія были слишкомъ велики, чтобы не вызвать, немедленно послѣ явнаго успѣха, дифференціаціи и раздѣленія реалистовъ и романтиковъ „идеализма". Первые продолжали разрабатывать философію трансцендентальнаго, вторые чѣмъ дальше, тѣмъ больше погружались въ философію трансцендентнаго, подходя къ послѣднему этапу возродившейся русской философской мысли, впервые не зависящему непосредственно отъ философіи западно-европейской.

Таковъ былъ философскій путь русской общественной мысли.

Напомнивъ его читателямъ и установивъ преемственную связь неоидеалистическаго направленія со всѣмъ прошлымъ развитіемъ русской интеллигенціи, мы перейдемъ теперь къ болѣе детальному изученію уже намѣченныхъ нами главныхъ этаповъ развитія русской философской мысли конца XIX-го вѣка: это, прежде всего, книга Бердяева-Струве, а затѣмъ—сборникъ „Проблемы идеализма".

Книга Бердяева „Субъективизмъ и индивидуализмъ въ общественной философіи" объявила войну настолько же субъективизму Михайловскаго, насколько и ортодоксальному марксизму; авторъ этой книги ведетъ борьбу на два фронта, провозглашая слабость философско-соціологическихъ концепцій и народничества, и марксизма, и позитивизма Михайловскаго, и діалектическаго матеріализма Плеханова. Бердяевъ признаетъ, что „философія марксизма очень хромаетъ"; онъ совершенно отрицаетъ понятіе правовой надстройки на экономическомъ фундаментѣ и указываетъ, что экономическій процессъ совершается въ психической средѣ; онъ возстаетъ, далѣе, противъ Zusammenbruchs и Verelendungstheorie; онъ порицаетъ оптимистическій фатализмъ ортодоксальныхъ марксистовъ (но не Маркса)—и всѣмъ этимъ присоединяетъ себя къ критическому теченію въ русскомъ марксизмѣ (см. стр. 88; 85, 87, 115; 50; 113—114 и др.). Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ онъ доходитъ до такихъ еретическихъ утвержденій, какъ, напримѣръ, слѣдующее: „мы прекрасно видимъ отрицательныя, хищническія стороны развитія капитализма, нравственно протестуемъ противъ нихъ всегда, но фактически далеко не всегда въ силахъ что-нибудь съ ними подѣлать". Или: „мы можемъ признавать свое безсиліе въ аграрномъ вопросѣ, но мы должны нравственно протестовать противъ хищническихъ сторонъ того процесса, который совершается въ крестьянской жизни" (Id.; 138, 229 и др.).

Все это—достаточно рѣзкій разрывъ съ марксизмомъ, но мы уже знаемъ, что Бердяевъ не былъ первымъ на этомъ пути; не былъ онъ первымъ также и на пути приближенія къ субъективизму Михайловскаго. Выступая со своей книгой противъ Михайловскаго, Бердяевъ однако имѣлъ мужество признать, что во многомъ онъ стоитъ ближе къ Михайловскому, чѣмъ къ его противникамъ девяностыхъ годовъ. Вся первая половина книги Бердяева (стр. 15—141) сводится въ концѣ концовъ къ признанію четырехъ основныхъ пунктовъ субъективизма Михайловскаго; мы уже имѣли случай указывать, что эти четыре пункта суть—признаніе психологическаго a priori, признаніе категоріи справедливости и категоріи возможности

въ соціологіи и наконецъ признаніе принципа телеологизма. Подобно Михайловскому, Бердяевъ всецѣло принимаетъ психологическое a priori (Id., 35—46); затѣмъ онъ принимаетъ этическую категорію должнаго и психологическую категорію свободы (Id.; 58—83 и 106—120); наконецъ онъ также принимаетъ телеологическій принципъ (Ibid.; 120—141). Таковы его точки соприкосновенія съ Михайловскимъ; но, повторяемъ еще разъ, что было бы глубоко ошибочно видѣть въ этомъ возвращеніе „назадъ къ Михайловскому!" Наоборотъ, Бердяевъ кореннымъ образомъ расходится съ Михайловскимъ въ основныхъ пунктахъ міровоззрѣнія, и субъективизму широчайшаго изъ индивидуалистовъ онъ противопоставляетъ объективизмъ трансцендентально-нормативнаго нео-кантіанства. И въ этомъ главное значеніе его книги. Мы помнимъ, что еще авторъ „Критическихъ Замѣтокъ" пробовалъ (въ 1894 г.) опереться на критическую философію; мы указывали на статьи Б. Кистяковскаго (1900 г.), затронувшаго соціологическія проблемы на почвѣ гносеологіи (не безъ нѣкотораго вліянія Риккерта); книга Бердяева является въ этомъ ряду наиболѣе полнымъ и стройнымъ созиданіемъ міровоззрѣнія на фундаментѣ нормативно-трансцендентальнаго кантіанства, и въ этомъ — главное значеніе этой книги. Слишкомъ очевидно, что нормативный объективизмъ Бердяева отнюдь не является возвращеніемъ къ антропоцентрическому субъективизму Михайловскаго: сходясь въ частичныхъ результатахъ, они вполнѣ расходятся и въ конечныхъ выводахъ, и въ начальныхъ посылкахъ. Такъ, напримѣръ, и Михайловскій и Бердяевъ принимаютъ телеологическій принципъ, но телеологизмъ Михайловскаго покоится на отрицаніи объективной телеологіи и признаніи телеологіи субъективной: „я не цѣль природы, природа не имѣетъ и другихъ цѣлей; но у меня есть цѣли и я ихъ достигну"—вотъ его точка зрѣнія; наоборотъ, Бердяевъ стоитъ на точкѣ зрѣнія объективной телеологіи, согласно которой „человѣкъ есть объективная, т.-е. общеобязательная цѣль историческаго процесса"... (Id.: 135). Признаніе телеологизма равносильно введенію этики въ соціологію; и въ этой области Михайловскій вводитъ въ свою формулу прогресса субъективно-этическій элементъ, считая справедливымъ и разумнымъ только то, что приближаетъ индивидуума къ цѣльности. Бердяевъ точно также признаетъ неизбѣжность этики въ соціологіи: „мы тоже вкладываемъ въ слово *прогрессъ* этическій смыслъ, — говоритъ онъ, — но не субъективно-этическій, а *объективно-этическій*". Иначе говоря, онъ постулируетъ прогрессивность соціальнаго процесса какъ

нѣчто самоочевидное и въ противоположность Михайловскому признаетъ прогрессъ объективной санкціей нравственности (Id.; 123). Мы видимъ такимъ образомъ, что воззрѣнія Михайловскаго и Бердяева лежатъ въ двухъ діаметрально-противоположныхъ плоскостяхъ; тѣмъ интереснѣе, что они совпали хотя бы въ принципіальномъ согласіи о необходимости телеологизма, категоріи справедливости въ соціологіи и т. п.

Мы указали выше, въ чемъ состоитъ главная заслуга Бердяева: она заключается въ полномъ, подробномъ и послѣдовательномъ проведеніи точки зрѣнія критической философіи въ построеніи міровоззрѣнія, въ обоснованіи соціологіи на гносеологическомъ фундаментѣ (ср. Id.; 16, 19, 80, 127 и др.). Основываясь на этомъ фундаментѣ, Бердяевъ безъ труда могъ вскрыть основныя ошибки Михайловскаго, вытекавшія изъ его позитивизма; такъ, напримѣръ, вопросъ о системѣ двуединой Правды, ярко формулированный Михайловскимъ, не могъ быть имъ разрѣшенъ хотя бы съ нѣкоторой долей приближенія; взаимоотношеніе категорій необходимости и справедливости можетъ быть выяснено только на почвѣ критической философіи. Стоя на этой почвѣ, Бердяевъ такъ рѣшаетъ вопросъ о двуединой Правдѣ: правда-истина зиждется на логическомъ a priori, на логическихъ нормахъ, которыя вносятъ въ познаніе принципъ законосообразности; правда-справедливость покоится на этическомъ a priori, на этическихъ нормахъ, вносящихъ въ познаніе принципъ цѣлесообразности. Здѣсь истинное и должное подводятся подъ понятіе общеобязательнаго:—такова точка зрѣнія телеологическаго критицизма или трансцендентальнаго нормативизма, на которой въ то время (въ 1901 г.) стоялъ Бердяевъ, слѣдуя за Виндельбандомъ.

Во многомъ мы не раздѣляемъ тѣхъ взглядовъ, которые Бердяевъ проводилъ въ разбираемой нами книгѣ, такъ какъ стоимъ на точкѣ зрѣнія не трансцендентальнаго нормативизма, а имманентной философіи; но эти разногласія не мѣшаютъ намъ признать, что въ книгѣ Бердяева и статьяхъ его единомышленниковъ русская соціалистическая мысль вышла, наконецъ, на вѣрный путь изъ того позитивнаго тупика, въ которомъ она безпомощно прозябала болѣе полувѣка.

Начинается новый періодъ въ исторіи русской философской мысли, новая полоса въ эволюціи русской интеллигенціи; старые идеалы получили новую точку опоры, получили нѣсколько иную форму и измѣнили свой центръ тяжести. Ортодоксальному народничеству и ортодоксальному марксизму это новое критическое теченіе

нанесло рѣшительные удары и, повергнувъ плохо вооруженныхъ враговъ, продолжало свою дальнѣйшую внутреннюю эволюцію. О ней рѣчь пойдетъ ниже; теперь же остановимся на второй половинѣ книги Бердяева — на его критикѣ индивидуализма Михайловскаго.

Самъ Бердяевъ является, конечно, индивидуалистомъ, хотя и ставитъ цѣлью своей книги борьбу съ индивидуализмомъ. Прежде всего онъ обрушивается на Михайловскаго за его теорію борьбы за индивидуальность, попутно обвиняя послѣдняго въ томъ, что онъ является сторонникомъ органической теоріи общества (Id.; 146, 162, 163 и др.); намъ нѣтъ, однако, надобности останавливаться на этомъ давно разобранномъ нами обвиненіи. Что же касается самой теоріи борьбы за индивидуальность, то даже Бердяевъ готовъ согласиться, что этой своей теоріей Михайловскій сдѣлалъ „одну изъ самыхъ талантливыхъ и замѣчательныхъ попытокъ обосновать *индивидуалистическое* міровоззрѣніе и утвердить принципъ верховенства личности“ (Id.; 161). Съ этимъ міровоззрѣніемъ пытается сражаться нашъ авторъ, и попытка эта съ одной стороны является успѣшной, а съ другой стороны — обреченной на неудачу. Бердяевъ вполнѣ убѣдительно доказываетъ мнимость „борьбы за индивидуальность“ между личностью и обществомъ; доказываетъ, что антагонизмъ личности и общества есть догматическая предпосылка, біологическая абстракція, что точка зрѣнія Михайловскаго является крайне номиналистической (Id.; 161—177); въ свое время мы останавливались на всѣхъ этихъ вопросахъ. Нельзя не присоединиться къ Бердяеву, когда онъ, оспаривая теорію борьбы за индивидуальность, возстаетъ противъ мнѣній Михайловскаго объ анти-индивидуалистичности общественнаго раздѣленія труда; „личность тѣмъ болѣе дифференцирована и разнородна, тѣмъ болѣе развита, чѣмъ разнообразнѣе, чѣмъ дифференцированнѣе окружающая ее соціальная среда“ — совершенно вѣрно замѣчаетъ Бердяевъ; поэтому, вопреки Михайловскому, „процессъ соціальной дифференціаціи сопровождается процессомъ индивидуализаціи“ (Id.; 147—148). Утопія независимаго отъ общества удовлетворенія потребностей личности является, по мнѣнію Бердяева, типичнымъ мѣщанствомъ и даже „мѣщанскимъ индивидуализмомъ“, индивидуализмомъ классоваго мѣщанства (Id.; 153, 124, 173—4 и др.). Выше мы неоднократно упоминали о томъ, что основной ошибкой Михайловскаго было признаніе обратной пропорціональности глубины и широты человѣческой личности; приблизительно эту же мысль можно видѣть въ указаніи Бердяева,

что спеціализація и анализъ всегда идутъ рука объ руку съ объединеніемъ и синтезомъ, ибо „гармоническій синтезъ въ личности разныхъ сторонъ человѣческой дѣятельности основанъ на аналитическомъ расчлененіи этихъ разныхъ сторонъ въ обществѣ" (Id.; 154).

Подъ всѣмъ этимъ мы можемъ только подписаться и признать, что Бердяевъ дѣйствительно успѣшно сражался со слабыми сторонами индивидуализма Михайловскаго, причемъ самъ стоялъ на точкѣ зрѣнія болѣе глубокаго индивидуализма; въ этомъ случаѣ всѣ симпатіи Бердяева лежатъ на сторонѣ широты и глубины личности, здѣсь онъ является бо́льшимъ индивидуалистомъ, чѣмъ самъ Михайловскій. „Мы желаемъ — заявляетъ Бердяевъ, — чтобы каждый человѣкъ былъ гармонически развитою личностью, чтобы между людьми не было *соціальныхъ* различій, но пусть каждый будетъ своеобразною личностью, пусть будутъ между людьми *психологическія* различія. Мы хотѣли бы защитить «индивидуальность» отъ нападеній «индивидуалиста», г. Михайловскаго" (Id.; 159; ср. еще 147, 168, 175 и др.).

Какъ видимъ, въ этомъ случаѣ борьба съ индивидуализмомъ сводится у Бердяева къ борьбѣ съ недостаточной глубиной индивидуализма у Михайловскаго — и въ этой борьбѣ ему не трудно одержать побѣду. Дѣло мѣняется, когда Бердяевъ переноситъ свое оружіе на индивидуализмъ вообще (Id.; 168 — 177): тутъ его попытка оказывается покушеніемъ съ негодными средствами. Изучая личность какъ дифференціалъ соціологіи, Бердяевъ повторяетъ и обосновываетъ взятую изъ марксизма мысль о личности, какъ quantité négligeable, о томъ, что соціологія должна положить въ основаніе „безличную личность", абстрактнаго человѣка. Въ этомъ, какъ мы часто повторяли, нѣтъ прямой связи съ анти-индивидуализмомъ или индивидуализмомъ. Когда Бердяевъ утверждаетъ, что „для соціологіи въ личности нѣтъ другого содержанія, кромѣ того, которое вкладываетъ въ нее соціальная среда, и ея *индивидуальность* создана обществомъ" (Id.; 147), то онъ еще отнюдь не впадаетъ въ анти-индивидуализмъ, тѣмъ болѣе, что сейчасъ же оговаривается, что „въ каждой личности есть такой индивидуальный остатокъ, который не разложимъ на соціальную среду". Но Бердяевъ не останавливается на такой точкѣ зрѣнія, на признаніи соціологическаго ничтожества личности; онъ идетъ дальше и рѣшительно разрываетъ съ индивидуализмомъ, какъ съ философской доктриной. „Мы имѣли въ виду главнымъ образомъ соціологическій индивидуализмъ, — заявляетъ онъ, — но индивидуализму" можно придать и широкій обще-

философскій смыслъ...“ Но и такой индивидуализмъ заслуживаетъ осужденія, по мнѣнію Бердяева, которому принципъ верховенства личности якобы глубоко антипатиченъ. Тщательно умалчивая объ индивидуализмѣ этическомъ, Бердяевъ считаетъ возможнымъ прійти къ заключенію, что „*индивидуализмъ*, какъ философская доктрина, окончательно устраняется современной философской мыслью, тяготѣющей къ универсализму...“ (Id.; 170 и сл.). Это вполнѣ невѣрное утвержденіе — ибо говоря о философіи, нельзя забывать объ этикѣ, современное направленіе которой идетъ именно отъ универсализма къ индивидуализму, — это невѣрное утвержденіе характеризуетъ собою анти-индивидуализмъ Бердяева. А вѣдь страницей раньше онъ восклицалъ, что-де „мы, противники «индивидуализма», являемся настоящими сторонниками личности, прогрессивной индивидуальности...“ Это явное противорѣчіе происходитъ отъ *вынесенія за общую скобку индивидуализма соціологическаго и этическаго* — въ этомъ главная ошибка Бердяева. Впослѣдствіи, какъ мы увидимъ, Бердяевъ призналъ, что такой точкой зрѣнія онъ „могъ подать поводъ къ недоразумѣнію“. Надо однако прибавить, что Бердяевъ былъ очень близокъ къ точкѣ зрѣнія этическаго индивидуализма: онъ принималъ основную идею этики Канта, согласно которой человѣкъ есть цѣль въ себѣ самомъ и ни въ коемъ случаѣ не можетъ быть только средствомъ; Бердяевъ говоритъ, что выше этой мысли человѣческое сознаніе никогда не подымалось; стоя на такой точкѣ зрѣнія, онъ граничитъ съ этическимъ индивидуализмомъ (Id.; 74), причемъ подчеркиваетъ, что „человѣкъ-самоцѣль“ является для него не матеріальнымъ субъективнымъ идеаломъ (какъ для Михайловскаго), но формальной объективной нормой (Id.; 138). Здѣсь этическій индивидуализмъ находитъ точку опоры въ телеологическомъ критицизмѣ и такимъ образомъ получаетъ связь съ общимъ міровоззрѣніемъ Бердяева. Индивидуализмъ этотъ находитъ практическое примѣненіе въ области соціологіи: исходя изъ него, Бердяевъ рѣзко критикуетъ основной принципъ ортодоксальнаго марксизма — „чѣмъ хуже, тѣмъ лучше“ и отбрасываетъ Zusammenbruchs и Verelendungstheorie. „Прежде всего — говоритъ Бердяевъ — окончательно провозглашается девизъ «чѣмъ лучше, тѣмъ лучше» и отбрасывается печальное «чѣмъ хуже, тѣмъ лучше»“, и поправки эти имѣютъ большое *этическое* значеніе (Id.; 260 — 261; ср. 132). Казалось бы, во всемъ этомъ индивидуализмъ Бердяева вырисовывается достаточно подробно; но тутъ же самъ онъ дѣлаетъ оговорку, значительно измѣняющую дѣло: въ основномъ принципѣ Канта онъ

какъ бы мимоходомъ подмѣняетъ слово „человѣкъ“ терминомъ „человѣчество“, чтобы имѣть возможность перейти отъ личности къ обществу. (Кантъ также говоритъ о человѣчествѣ, указывая, что оно *въ нашемъ лицѣ* должно быть святымъ, будучи субъектомъ моральнаго закона; это не совсѣмъ то, что постулируетъ Бердяевъ). Человѣкъ есть самоцѣль — таковы слова Канта; человѣчество есть самоцѣль — такъ безъ злого умысла подмѣняетъ Бердяевъ слова Канта и сейчасъ же умозаключаетъ: „если человѣчество есть высшая святыня и самоцѣль, то мы не имѣемъ права постулировать чего-то стоящаго выше человѣчества“ (Id.; 75). Человѣчество было святыней и для Бѣлинскаго, однако онъ счелъ возможнымъ поставить „выше общества, выше человѣчества“ — человѣческую личность...

Мы видимъ такимъ образомъ въ Бердяевѣ нѣкоторую двойственность, нѣкоторую разорванность міровоззрѣнія; впослѣдствіи (въ 1903 г.) онъ самъ призналъ, что на его книгѣ „отразились недостатки переходнаго состоянія мысли отъ позитивизма къ метафизическому идеализму и спиритуализму“. Это признаніе позволяетъ намъ отложить окончательное сужденіе объ индивидуализмѣ или анти-индивидуализмѣ Бердяева до разбора его слѣдующей работы, о которой рѣчь будетъ ниже; что же касается разсмотрѣнной книги Бердяева, то, какъ мы уже сказали, въ ней онъ стоитъ на перепутьи индивидуализма и анти-индивидуализма, благодаря неумѣнію или нежеланію разграничить индивидуализмъ соціологическій и этическій.

Въ книгѣ Бердяева намъ цѣнно обоснованіе міровоззрѣнія на твердой почвѣ критической философіи; надо однако сказать, что этотъ этапъ въ исторіи русской мысли былъ въ высокой степени непродолжительнымъ. Правда, отдѣльныя лица остались на этой почвѣ трансцендентальнаго апріоризма (напр., Б. Кистяковскій), но общее теченіе русской мысли съ головокружительной быстротой понеслось дальше по пути къ метафизическому идеализму, къ спиритуализму и къ мистицизму. Намъ остается прослѣдить за этимъ теченіемъ въ его отношеніи къ индивидуализму; здѣсь прежде всего мы встрѣчаемся съ авторомъ „Критическихъ Замѣтокъ“, которому принадлежитъ (отчасти вмѣстѣ съ С. Булгаковымъ) несомнѣнный пріоритетъ въ переходѣ отъ критической философіи къ крайнимъ системамъ метафизическаго спиритуализма. Въ то время какъ исповѣданіемъ вѣры Бердяева былъ еще телеологическій критицизмъ, Струве излагалъ свое міровоззрѣніе въ духѣ метафизическаго идеа-

лизма. Впервые онъ сдѣлалъ это подробно въ своемъ обширномъ „Предисловіи“ къ только-что разобранной книгѣ Бердяева.

Мы уже имѣли случай отмѣтить, что Струве кореннымъ образомъ разошелся съ ортодоксальнымъ марксизмомъ въ концѣ девяностыхъ годовъ. Оставляя неприкосновенными общіе соціальные идеалы марксизма, онъ однако рѣшительно порываетъ съ классовой точкой зрѣнія, съ однобокимъ марксистскимъ анти-индивидуализмомъ; въ то же самое время онъ приближается къ весьма многимъ взглядамъ народничества и даже—horribile dictu!—по собственному признанію впадаетъ въ утопизмъ! (См. особенно его статьи „Свобода и историческая необходимость“ и „Противъ ортодоксальной нетерпимости“). Онъ возвращается теперь ко взглядамъ народничества на роль и значеніе интеллигенціи, признавая внѣклассовый характеръ интеллигенціи и громадное ея значеніе, въ то время какъ въ „Критическихъ Замѣткахъ“ онъ осмѣивалъ „фантомъ неклассовой интеллигенціи“ и настаивалъ на ея безсиліи. Теперь онъ признаетъ громадное *политическое* значеніе интеллигенціи, оговаривая однако, что она все-таки безсильна *соціально-экономически*; о политическомъ же значеніи интеллигенціи онъ говоритъ такъ: „человѣческая личность для того, чтобы выступить въ качествѣ *творческой идеи*, должна еще раньше сдѣлаться *живымъ фактомъ*, всюду, на каждомъ шагу дающимъ себя знать. Одна идея личности немного сдѣлаетъ, если не будетъ живыхъ людей, готовыхъ стоять за нее. Но если за идеей стоитъ такая живая сила, то эта идея непобѣдима“. (Изъ статьи „Памяти Н. В. Шелгунова“, 1901 г.). Изъ дальнѣйшаго ясно, что эта живая сила — интеллигенція, эта творческая идея — правовое освобожденіе личности, „аннибалова клятва“ нашего времени. Эта идея — общая задача всѣхъ классовъ, а потому разрѣшеніе ея выпадаетъ главнымъ образомъ на долю внѣклассовой интеллигенціи.

Такимъ образомъ авторъ „Критическихъ Замѣтокъ“ все дальше и дальше шелъ отъ былого анти-индивидуализма къ индивидуализму; параллельно съ этимъ онъ переходитъ къ рѣзкому анти-мѣщанству отъ былого мѣщанства марксизма (вспомнимъ, что ортодоксальный марксизмъ является анти-буржуазной, но въ то же самое время и отчасти мѣщанской концепціей). Особенно ясно онъ выразилъ это въ „замѣткахъ о Гауптманѣ и Ницше“ (1901 г.), гдѣ онъ указываетъ, что соціальная борьба съ буржуазіей — одно, а культурная борьба съ буржуазностью — совершенно другое: есть буржуазная культура, а есть и культурная буржуазность (очевидно, послѣдняя и есть то, что мы называемъ мѣщанствомъ). Культурная буржуазность

характеризуется „культомъ довольства“: довольство—ея верховная цѣль, высшая цѣнность жизни; „эта культурная буржуазность составляетъ самую характерную особенность, какъ бы духовную сущность современнаго человѣка“; борьба съ этой культурной буржуазностью является главной задачей человѣческой личности. Надо только помнить, что „борьба съ буржуазностью какъ культурная проблема такимъ образомъ вовсе не совпадаетъ ни по своему объему, ни по своему содержанію съ классовымъ (т.-е. соціальнымъ и политическимъ) антагонизмомъ между буржуазіей и пролетаріатомъ. Это не значитъ, чтобы между этими явленіями не было глубокой исторической и психологической связи. Но связь эта вовсе не такъ проста, какъ думается тѣмъ, кто помнитъ только, что буржуазность—слово, производное отъ буржуазіи“.

Здѣсь какъ нельзя ярче оттѣнена разница между буржуазіей и мѣщанствомъ и указана характеризующая послѣднее черта: довольство какъ цѣль, а не какъ средство. Читатель знаетъ, что наша точка зрѣнія нѣсколько иная: черта, отмѣчаемая Струве, является для насъ только частнымъ случаемъ, а не общимъ содержаніемъ мѣщанства. Съ этимъ частнымъ случаемъ мы встрѣтились, напримѣръ, у Гончарова, который именно возводилъ „довольство“ въ культъ, наивно смѣшивалъ прогрессъ, культуру и комфортъ, утверждалъ, что „комфортъ и цивилизація почти синонимы“, что искусство жить заключается въ довольствѣ и комфортѣ, что задача цивилизаціи—„вогнать ананасъ въ пятакъ“. Но это только частный, хотя и весьма характерный случай мѣщанства: мы склонны понимать мѣщанство гораздо шире. Замѣтимъ однако, что Струве совершенно вѣрно указываетъ попутно на одинъ формальный признакъ мѣщанства, отмѣченный нами въ главѣ о восьмидесятыхъ годахъ: это—*возведеніе частнаго случая въ принципъ и средства—въ цѣль*. Мы выяснили это на разборѣ теоріи малыхъ дѣлъ, постепеновства и самосовершенствованія; авторъ „Критическихъ Замѣтокъ“ указываетъ на это по поводу термина довольство. „Тѣ условія,—говоритъ онъ,—которыя мы объединяемъ подъ названіемъ «довольство», безусловно необходимы, какъ средство для дальнѣйшаго подъема человѣка и человѣчества: буржуазность (мѣщанство) начинается лишь тамъ, гдѣ это средство становится объектомъ культа, превращается въ верховную цѣль и высшую цѣнность“... Совершенно вѣрно; но этотъ формальный принципъ примѣнимъ не только къ одному термину—„довольство“; мѣщанство—вездѣ, гдѣ имѣетъ мѣсто этотъ принципъ. Отсюда вытекаетъ наша точка зрѣнія: *мѣщанствомъ можетъ быть*

рѣшительно все, подходящее подъ опредѣленные формальные признаки, иначе говоря, мѣщанство не имѣетъ опредѣленнаго содержанія, что мы отмѣтили еще во Введеніи.

Идя отъ мѣщанства къ анти-мѣщанству, Струве въ то же время быстро двигался отъ анти-индивидуализма къ индивидуализму. Еще въ 1899 г. онъ доказывалъ, что точка зрѣнія марксизма не является безусловно анти-индивидуалистичной, а напротивъ того, возвышаетъ реальную личность: „передовыя теченія новѣйшей западной культуры являются по своей *идеальной цѣли* послѣдовательно проведеннымъ, додуманнымъ до конца индивидуализмомъ. Эти теченія неиндивидуалистичны или противоиндивидуалистичны лишь *въ своихъ средствахъ*. Всесторонне развитая личность—какъ цѣль, общественная организація—какъ средство, вотъ та практическая «форма прогресса», которой движется впередъ современное культурное человѣчество" („Романтика противъ казенщины"). Такимъ образомъ индивидуализмъ вовсе не противорѣчитъ „демократизму" (въ то время еще нельзя было сказать „соціализму"); болѣе того, онъ неразрывно съ нимъ связанъ, такъ какъ нашъ авторъ теперь пришелъ къ тому выводу, что демократизмъ „является лишь методомъ или средствомъ для рѣшенія проблемы либерализма" (изъ статьи 1901 г.), а либерализмъ является яркимъ индивидуализмомъ въ области политико-правовыхъ вопросовъ... Такимъ образомъ Струве совершилъ переходъ отъ марксизма къ либерализму и сталъ однимъ изъ главарей воскресшей въ началѣ XX-го вѣка „либеральной" партіи. Откладываемъ рѣчь объ этомъ до слѣдующей главы; здѣсь отмѣтимъ только, что Струве подчеркиваетъ демократичность своего либерализма. О связи „демократическаго либерализма" съ индивидуализмомъ, о проблемѣ индивидуализма, о личности и обществѣ нашъ авторъ подробно говоритъ въ своей статьѣ „Въ чемъ же истинный націонализмъ?" (1901 г.); здѣсь онъ становится на ярко индивидуалистическую точку зрѣнія и перебрасываетъ мостъ отъ анти-индивидуализма соціологическаго, на которомъ онъ стоялъ раньше, къ индивидуализму этическому. Онъ подчеркиваетъ, что не проповѣдуетъ соціологическаго номинализма (который логически связанъ съ ультра-индивидуализмомъ), что признаетъ громадное вліяніе общества на составляющія его единицы, но въ то же время указываетъ, что „въ эмпирическомъ мірѣ, а стало быть и для политики, есть одинъ только субъектъ—человѣческая личность"... „Личность творитъ коллективный процессъ и отъ него въ свою очередь получаетъ возбужденія къ дальнѣйшему творчеству. Весь процессъ исхо-

дитъ отъ личности и къ ней возвращается... Личность не есть единственная реальность въ общественномъ процессѣ, и потому невѣренъ крайній и исключительный соціологическій номинализмъ, но самоопредѣляющаяся личность есть абсолютная моральная основа всякаго общественнаго строенія, и въ этомъ смыслѣ индивидуализмъ есть абсолютное морально-политическое начало. Никакой общественно-политическій универсализмъ не можетъ быть признаваемъ, если онъ не совмѣстимъ съ индивидуализмомъ". Въ этихъ словахъ ярко выставленъ впередъ этико-соціологическій индивидуализмъ и этимъ самымъ признанъ своеобразный приматъ личности надъ обществомъ. Отъ этики ясенъ переходъ къ правовымъ нормамъ и къ признанію только такого объективнаго права, которое не противорѣчитъ субъективному праву личности; отсюда—принятіе идеи абсолютнаго *естественнаго права*, которое и является основой „истиннаго" либерализма. Либерализмъ—это „признаніе неотъемлемыхъ правъ личности, которыя должны стоять выше посягательствъ какого-либо коллективнаго, сверхъ-индивидуальнаго цѣлаго, какъ бы оно ни было организовано и какое бы наименованіе оно ни носило"... (Къ слову сказать, въ такомъ либерализмѣ нашъ авторъ видитъ „единственный видъ истиннаго націонализма"). Такимъ образомъ политическій либерализмъ есть только проявленіе этическаго индивидуализма.

Вотъ въ общихъ чертахъ содержаніе этой статьи, изъ которой мы воочію убѣждаемся, что бывшій крайній анти-индивидуалистъ обратился въ яркаго индивидуалиста, убѣдившись въ глубокихъ внутреннихъ противорѣчіяхъ всякаго анти-индивидуализма. Онъ могъ бы теперь протянуть руку примиренія своему идейному врагу и величайшему русскому индивидуалисту—Михайловскому, если бы ихъ попрежнему не раздѣляла пропасть кореннаго философскаго разногласія. Вся глубина этой пропасти станетъ понятной, если мы обратимся къ философскому обоснованію индивидуализма, которое мы найдемъ въ отмѣченномъ выше „Предисловіи" къ книгѣ Бердяева.

Въ этомъ предисловіи Струве дѣлаетъ рѣшительный поворотъ отъ трансцендентально-нормативнаго неокантіанства, котораго держится Бердяевъ, въ сторону метафизики; этическій индивидуализмъ онъ обосновываетъ на индивидуализмѣ метафизическомъ: онъ вводитъ понятіе *метафизической личности* на ряду съ личностью эмпирической; иначе говоря, онъ принимаетъ категорію субстанціи и связанную съ ней категорію свободы, относительно которыхъ онъ утверждаетъ, что онѣ „находятся въ нашемъ познаніи" („Предисловіе", стр. XXXIV). Аргументы въ пользу субстанціальнаго пониманія души онъ считаетъ

„метафизически неопровержимыми“, ибо само „понятіе душевной дѣятельности требуетъ понятія душевной субстанціи“ (Id.; XXXIII). Уже отсюда авторъ „Предисловія“ выводитъ свой этическій индивидуализмъ, на этомъ онъ основываетъ принципъ человѣка-самоцѣли: „я глубочайшимъ образомъ увѣренъ въ томъ,—заявляетъ онъ,—что идея равноцѣнности людей, какъ продуманное до конца философское убѣжденіе, опирается на идею субстанціальнаго бытія духа“... (Id.; LXVIII). Идея равноцѣнности и равенства людей неизбѣжно дополняется идеей индивидуальности, ибо этика требуетъ не равенства безразличія, а равенства многоразличія: „нравственно необходимы въ равенствѣ моменты: во-1-хъ, *самоцѣльности* человѣка—человѣкъ никогда не можетъ быть разсматриваемъ, какъ чье-либо орудіе—и, во-2-хъ, воплощенія въ *каждомъ* человѣкѣ высшаго блага въ человѣческой формѣ индивидуальности“... (Id.; LXXIII). Такъ окончательно пришелъ къ этическому индивидуализму ранѣе столь враждебный ему авторъ „Критическихъ Замѣтокъ“; теперь онъ даже возстаетъ на Бердяева за его протестъ противъ идеи индивидуализма, причемъ опять-таки подчеркиваетъ, что этическій индивидуализмъ обосновывается исключительно метафизически. „Метафизически этическій индивидуализмъ сводится къ признанію множественности самодѣятельныхъ духовныхъ субстанцій. Этика вся покоится въ этомъ смыслѣ на индивидуализмѣ, ибо этическая проблема возникаетъ изъ отношеній между равноцѣнными и автономными духовными субстанціями, стремящимися воплотить въ себѣ абсолютное добро“... (Id.; LIX; относительно взглядовъ Бердяева см. еще стр. LXXVIII—LXXIX).

Здѣсь передъ нами налицо то, что мы хотѣли бы назвать „метафизическимъ ультра-индивидуализмомъ“—ясно выраженный спиритуализмъ, приближающійся впрочемъ къ идеалистическому дуализму. Мы не стоимъ на этой точкѣ зрѣнія: для насъ понятіе „душевной субстанціи“ является только психологическимъ терминомъ, отнюдь не необходимымъ для построенія понятія душевной дѣятельности: мы полагаемъ, что этическій индивидуализмъ можетъ опираться не на метафизику, а на критическую философію. Но теперь дѣло идетъ не объ этихъ частныхъ противорѣчіяхъ, а о признаніи этическаго индивидуализма, на что бы онъ ни опирался—на метафизику ли, или на телеологическій критицизмъ: въ этомъ признаніи мы приходимъ къ тѣмъ же результатамъ, какъ и авторъ „Предисловія“, хотя и стоимъ на разныхъ плоскостяхъ. Интересно однако замѣтить, что и Струве тщательно подчеркиваетъ дуализмъ

a priori логическаго и a priori этическаго, сущаго и должнаго; онъ не понимаетъ стремленія Бердяева къ монистическому міровоззрѣнію: онъ заявляетъ, что монизмъ не имѣетъ въ свою пользу никакой презумпціи, хотя готовъ признать „сверхъопытное единство сущаго и должнаго" (Id.; XLVIII — XLIX); если метафизически сущее и должное едины, то гносеологически они глубоко различны (Id.: XIII; ср. въ „Проблемахъ Идеализма" статью П. Г., стр. 86).

Придя къ такому дуализму, Струве тѣмъ самымъ пришелъ и къ дуализму истиннаго и сущаго съ должнымъ, или, какъ онъ самъ выражается, совѣсти интеллектуальной и совѣсти этической (Id.; XXIV); онъ устанавливаетъ дуализмъ сущаго и должнаго, совершеннѣйшую несоизмѣримость этихъ двухъ категорій: такъ былъ рѣшенъ вопросъ о двуединой правдѣ-истинѣ и правдѣ-справедливости, уже давно формулированный Михайловскимъ. Рѣшеніе это было дано Кантомъ: правда-сущее и правда-должное гносеологически не соединимы, а едины только субъективно, въ цѣльной человѣческой личности (ср. Id.; XLVIII—LVII). Если бы Михайловскій владѣлъ оружіемъ критической философіи, то онъ не началъ бы chercher midi a quatorze heures, не ломился бы въ открытыя двери, а понялъ бы, что рѣшеніе Канта — рѣшеніе окончательное, и что нельзя слить истину и справедливость, что ихъ можно только параллелизировать. Впрочемъ смѣшеніе должнаго и сущаго у Михайловскаго замѣтнѣе всего въ 70-хъ годахъ; наоборотъ, въ 90-хъ годахъ, въ борьбѣ съ марксистами, онъ самъ настаивалъ на различіи этихъ категорій, какъ совершенно вѣрно замѣчаетъ тотъ же П. Г. въ указанной выше статьѣ [1]).

Ортодоксальный марксизмъ и ортодоксальное народничество стали въ одинаково враждебныя отношенія къ новому идеалистическому теченію русской мысли; повторилась старая исторія гоненія на народничество со стороны и эпигоновъ славянофильства и эпигоновъ западничества. Интересно, что, чувствуя свое безсиліе противъ критической философіи, ортодоксальные марксисты и народники схватились за одно и то же оружіе — за эмпиріо-критицизмъ Авенаріуса, и съ трогательнымъ единодушіемъ повели борьбу противъ новаго врага; нельзя однако признать особенно удачными ни результаты борьбы, ни самое оружіе. Слишкомъ слабые философскіе удары не причиняли урона міровоззрѣнію „идеалистовъ", которые

---

[1]) Въ печати уже былъ раскрытъ псевдонимъ г. П. Г.; подъ нимъ скрывался тотъ же П. Струве...

даже съ явной неохотой парировали ихъ; настолько же неудачной слѣдуетъ признать и попытку дискредитировать новое теченіе ставя метафизическій идеализмъ въ логическую связь съ реакціонными общественными теченіями. Идеализмъ доказалъ, что можно соединить демократизмъ съ метафизической и даже религіозной философской основой.

На возраженіяхъ эпигоновъ марксизма и народничества намъ не приходится долго останавливаться: возраженія эти, по справедливому замѣчанію одного изъ „идеалистовъ“, мало вдохновляютъ къ отвѣту, такъ какъ показываютъ только легкость философскаго багажа ихъ авторовъ. Достаточно будетъ одного примѣра: въ отвѣтъ на сборникъ статей „Проблемы Идеализма“, о которомъ подробно рѣчь будетъ ниже, эпигоны марксизма выпустили свой сборникъ „Очерки реалистическаго міровоззрѣнія“ (1903 г.): достаточно познакомиться съ любой изъ философскихъ статей этого сборника, чтобы убѣдиться какъ бьютъ мимо цѣли всѣ громы, обрушиваемые эпигонами марксизма на головы идеалистовъ. Такъ, напримѣръ, г. Базаровъ въ обширной статьѣ сражается съ основоположеніями трансцендентальнаго апріоризма; онъ доказываетъ, что законы логики не имѣютъ общеобязательнаго значенія... Доказываетъ онъ это слѣдующимъ образомъ: законъ тождества „$A = A$“ не обладаетъ, по его мнѣнію, силой необходимости, ибо тождество это состоитъ изъ *словъ*, а слова мѣняютъ свое значеніе!.. Вся философская система Гегеля построена на постоянной перемѣнѣ словомъ его значенія, т.-е. на принципѣ „A не $= A$“, или „$A =$ не A“. „...У Гегеля слово постоянно мѣняетъ свое значеніе въ процессѣ мышленія— именно въ этомъ и состоитъ діалектическій методъ“... (!). Такимъ образомъ діалектическая логика Гегеля есть система мышленія „внѣ закона тождества“; какъ же послѣ этого можно настаивать на общеобязательности логическихъ нормъ?.. („Очерки реалистическаго міровоззрѣнія“; Базаровъ: „Авторитарная метафизика и автономная личность“, стр. 203 — 204. Тутъ кое-что заимствовано отъ Тренделенбурга, — см. Trd., II, 157; §§ 2—9 и др., причемъ однако жестоко перепутано). Достаточно прочесть одинъ отрывокъ, блещущій такимъ своеобразнымъ номинализмомъ и, пожалуй, дѣйствительно являющій примѣръ мышленія „внѣ законовъ логики“, чтобы отказаться отъ намѣренія стрѣлять изъ пушекъ по воробьямъ, вскрывать ошибки подобныхъ возраженій... Поэтому мы позволимъ себѣ пройти мимо этой мало интересной полемики позитивнаго лагеря съ идеалистами: позицію метафизическаго идеализма мы счи-

таемъ уязвимой только съ точки зрѣнія трансцендентально-критической философіи, которую такъ упорно отрицаютъ позитивисты.

Книга Бердяева съ интереснымъ „Предисловіемъ“ къ ней явилась критическими пролегоменами къ новому теченію; дальнѣйшее свое развитіе идеи идеализма получили въ сборникѣ статей двѣнадцати авторовъ—„Проблемы идеализма“ (1903 г.). Здѣсь мы имѣемъ уже полный расцвѣтъ этическаго индивидуализма, особенно ярко проявившійся въ статьяхъ Бердяева и Новгородцева; на этихъ двухъ статьяхъ мы остановимся особенно подробно и только слегка коснемся наиболѣе интересныхъ для насъ мѣстъ изъ статей остальныхъ авторовъ. О статьѣ П. Г. („Къ характеристикѣ нашего философскаго развитія“) мы уже дважды упоминали: она является разъясненіемъ философской дѣятельности П. Струве... Въ статьѣ Аскольдова („Философія и жизнь“) между прочимъ разбирается понятіе этической личности, указывается, что содержаніе ея измѣняется по координатамъ *сложности*, *интенсивности* и *гармоничности* (стр. 214; это то, что мы называли широтой, глубиной и гармоничностью личности). Ярко индивидуалистическіе взгляды высказываетъ и Булгаковъ, одинъ изъ вождей неоидеалистическаго теченія („Основныя проблемы теоріи прогресса“; ср. съ рядомъ статей того же автора въ его интересномъ сборникѣ „Отъ марксизма къ идеализму“); по его замѣчанію, „свободное развитіе личности, какъ идеалъ общественнаго развитія“ является въ настоящее время нравственной аксіомой. Тутъ же онъ указываетъ на мѣщанство („духовную буржуазность“), основнымъ признакомъ которой считаетъ этическій матеріализмъ и, исходя отсюда, подчеркиваетъ глубокое мѣщанство ортодоксальнаго марксизма (Id.; 25, 26, 28). Однимъ словомъ, въ любой изъ двѣнадцати статей мы найдемъ ярко выраженный этическій индивидуализмъ или, по крайней мѣрѣ, признаніе непримиримаго гносеологическаго противорѣчія между категоріями сущаго и должнаго.

Наибольшей яркости и интенсивности этическій индивидуализмъ достигаетъ въ статьѣ Бердяева „Этическая проблема въ свѣтѣ философскаго идеализма“. За два года, лежащіе въ промежуткѣ между этой статьей и разобранной нами книгой о субъективизмѣ и индивидуализмѣ—авторъ быстро эволюціонировалъ отъ телеологическаго критицизма къ крайнему метафизическому идеализму, въ направленіи, указанномъ еще авторомъ „Предисловія“ къ его книгѣ: тамъ онъ признавалъ только трансцендентально-абсолютное (логическія и этическія нормы), отрицая трансцендентно и онтологически абсо-

лютное, — теперь онъ пришелъ именно къ признанію онтологическаго абсолюта; тамъ онъ настаивалъ на монизмѣ и универсализмѣ, отвергая индивидуалистическую точку зрѣнія,—теперь онъ пришелъ именно къ самому яркому индивидуализму.

Свою статью Бердяевъ начинаетъ съ подчеркиванія основного принципа индивидуалистической этики—признанія абсолютной цѣнности за человѣкомъ; человѣкъ есть самоцѣль, Zweck an sich selbst, повторяетъ онъ за Кантомъ, и на этомъ положеніи строитъ свой этическій индивидуализмъ (Id., 105). Теперь онъ уже не подмѣняетъ понятія „человѣкъ" терминомъ „человѣчество", какъ дѣлалъ это двумя годами ранѣе, не утверждаетъ, что „мы не имѣемъ права постулировать чего-то стоящаго выше человѣчества", какъ это онъ утверждалъ въ то время, но, напротивъ, ставитъ человѣка безконечно высоко, выше общества, выше человѣчества. „Человѣческое *я* — заявляетъ онъ — не должно ни передъ чѣмъ склонять своей гордой головы, кромѣ своего же собственнаго идеала совершенства, своего Бога, передъ которымъ только оно и отвѣтственно. Человѣческое *я* стоитъ выше суда другихъ людей, суда общества и даже всего бытія, потому что единственнымъ судьей является тотъ нравственный законъ, который составляетъ истинную сущность *я*"... (Id.; 123). Вотъ какой, съ Божьей помощью, поворотъ!

Итакъ, въ основѣ этики лежитъ идея *личности*, изъ которой должна быть выведена вся нравственность (Id., 105, 108 и др.); здѣсь Бердяевъ подробно останавливается на разборѣ этого понятія. Прежде всего возникаетъ вопросъ: на какой личности должна быть нравственность, на „я" или „ты"? Это приводитъ къ рѣшенію проблемы эгоизма, на которой мы уже не разъ останавливались въ предыдущемъ изложеніи. Приматъ „ты" надъ „я", проповѣдуемый ходячимъ альтруизмомъ, является глубоко анти-индивидуалистической концепціей въ этикѣ: во-первыхъ, этика совершенно не знаетъ понятія „ты", содержаніе котораго только отрицательно („не-я"); во-вторыхъ, основной принципъ этики о человѣкѣ, какъ самоцѣли, устраняетъ даже самое раздѣленіе „я" и „ты", ибо „высшее нравственное сознаніе требуетъ, чтобы каждый человѣкъ относился къ каждому другому человѣку не какъ къ *ты*..., а какъ къ *я*, къ такой же цѣли самой въ себѣ, какъ и онъ самъ"... Такимъ образомъ, „въ этикѣ мы должны признать не только приматъ *я* (личности, духовной индивидуальности), но даже должны признать это *я* единственнымъ элементомъ этики... Наше настоящее *я*, то *я*, которое имѣетъ абсолютную цѣнность, которое мы должны утвер-

ждать и осуществлять и за права котораго мы должны бороться; это — духовное, идеальное *я*, наша нравственно-разумная природа. Быть *эго*-истомъ въ этомъ смыслѣ слова и значитъ быть нравственнымъ человѣкомъ, быть личностью". Отсюда еще разъ ясно, что этическій индивидуализмъ не имѣетъ ни единой точки соприкосновенія съ эгоизмомъ въ его обычномъ смыслѣ, противопоставляемомъ альтруизму. Съ этой точки зрѣнія утилитаризмъ — безразлично, будетъ ли онъ эгоистическимъ или альтруистическимъ — является несомнѣнно *этическимъ анти-индивидуализмомъ*, ибо принципъ „блага большинства" несомнѣнно противорѣчитъ основному принципу индивидуалистической этики—человѣку-самоцѣли. (Мы отмѣчали это, говоря о дѣятеляхъ шестидесятыхъ годовъ). Этика совершенно пренебрегаетъ „благомъ большинства" и даже вообще „благомъ другого", ибо, во-первыхъ, благо и долгъ не стоятъ ни въ какой логической связи, а во-вторыхъ, какъ совершенно вѣрно отмѣчаетъ Бердяевъ, „нравственная проблема не есть проблема стадности, ...она не рѣшается ни государствомъ, ни общественнымъ процессомъ, ни судомъ людей, это внутренняя индивидуальная проблема человѣческаго *я*, стремящагося къ идеальному совершенству" (Id., 108—112).

Положивъ въ основу этики идею *личности*, Бердяевъ пришелъ такимъ образомъ къ тому этическому индивидуализму, который Струве формулировалъ еще въ 1901 году. Разбирая дальше понятіе личности, Бердяевъ совершаетъ и дальнѣйшую часть пути въ намѣченномъ тѣмъ же авторомъ направленіи: отъ этическаго индивидуализма онъ приходитъ къ метафизическому идеализму и спиритуализму, какъ къ основѣ всякаго міровоззрѣнія. „Что такое личность съ точки зрѣнія этики?.." —спрашиваетъ онъ и рѣшаетъ этотъ вопросъ слѣдующимъ образомъ: въ предѣлахъ опыта мы не находимъ этической личности, а видимъ только личность эмпирическую, которая отнюдь не удовлетворяетъ нашимъ моральнымъ запросамъ и требованіямъ. А между тѣмъ „*нравственная проблема есть прежде всего проблема отношенія между эмпирическимъ «я» и «я» идеальнымъ, духовнымъ, «нормальнымъ»*" (соотвѣтствующимъ этической нормѣ). Иными словами, „*нравственность есть прежде всего внутреннее отношеніе человѣка къ самому себѣ, исканіе и осуществленіе своего духовнаго «я», торжество нормативнаго сознанія въ сознаніи «эмпирическомъ»*" (курсивъ автора): въ этомъ и состоитъ такъ называемое „развитіе личности" въ человѣкѣ (Id., 106; ср. 112). Между эмпирической личностью и личностью идеальной Бердяевъ видитъ однако рѣжущее противорѣчіе, что и дѣлаетъ нравственную

проблему — проблемой трагической (Id.; 105, 106); личность идеальная постулируетъ этическій индивидуализмъ, личность эмпирическая ведетъ къ анти-индивидуалистическому гедонизму и утилитаризму. Выходъ Бердяевъ находитъ только одинъ: „идея личности и нравственная проблема, субъектомъ которой личность является, понятны только на почвѣ спиритуализма“; такимъ образомъ онъ присоединяется къ Струве въ признаніи категоріи субстанціи, въ признаніи субстанціи души, необходимой для этической идеи личности (Id.; 107).

Интересно замѣтить, что такой переходъ къ метафизическому ультра-индивидуализму является у Бердяева совершенно необоснованнымъ. Почему необходимо реализировать понятіе „идеальной личности“ введеніемъ субстанціи души? почему этическій индивидуализмъ не можетъ быть основанъ на томъ же телеологическомъ критицизмѣ, послѣдователемъ котораго былъ въ свое время тотъ же Бердяевъ? Вѣдь еще старикъ Кантъ разъяснилъ апріорность моральныхъ основоположеній, призналъ неразрѣшимость нравственной проблемы для эмпиризма, построилъ этическій индивидуализмъ—отнюдь не опираясь на спиритуализмъ, который для него былъ гносеологически непріемлемымъ. Уже по одному этому видно, что есть полная возможность (каковы бы ни были ошибки Канта, его излишній формализмъ и раціонализмъ въ этикѣ) построить этическій индивидуализмъ, избѣжавъ плоскаго эмпиризма и не впадая въ крайности метафизическаго идеализма: Струве и Бердяевъ напрасно полагали, что tertium non datur, что нѣтъ никакого пути между Сциллой эмпиризма и Харибдой спиритуализма. Спиритуализмъ (также какъ и эмпиризмъ)—дѣло вѣры своихъ адептовъ; не посягая на эту вѣру, мы однако совершенно не можемъ признать необходимости такого метафизическаго обоснованія этическаго индивидуализма, полагая, что критическая философія служитъ для него вполнѣ достаточной точкой опоры. Какъ бы то ни было, но расходясь съ Бердяевымъ въ обосновaніи, мы сходимся съ нимъ въ результатахъ теоріи: отрицая метафизическій ультра-индивидуализмъ, мы всецѣло принимаемъ основоположенія этическаго индивидуализма.

Мы помнимъ, что въ своей книгѣ Бердяевъ отрицательно относился къ индивидуализму, считая, что дни его сочтены и что современная философская мысль все болѣе и болѣе тяготѣетъ къ универсализму; ошибку этого взгляда мы нашли въ *некритическомъ смѣшеніи этическаго и соціальнаго*. Теперь Бердяевъ исправляетъ свои взгляды одновременнымъ признаніемъ какъ индивидуализма,

такъ и универсализма, и этимъ самымъ даетъ рѣшеніе проблемы индивидуализма. „Исходная точка зрѣнія этики можетъ быть только индивидуалистической,—заявляетъ онъ;—нравственная проблема есть проблема индивидуализма, проблема *личности*, но индивидуализмъ нужно метафизически преодолѣть и придти къ универсализму, вѣрнѣе, индивидуализмъ и универсализмъ должны гармонически соединиться въ одномъ міровоззрѣніи“ (Id.; 114). Эту основную, спеціально интересующую насъ проблему Бердяевъ пытается рѣшить слѣдующимъ образомъ. Почему мы такъ высоко ставимъ личность, „я“, индивидуальность?—только потому, что мы мыслимъ въ ней универсальное духовное содержаніе: „въ «индивидуальномъ», въ человѣческой личности, мы чтимъ «универсальное», т.-е. единую духовную природу, многообразно и индивидуально проявляющуюся въ эмпирическомъ мірѣ“. „Можно прямо сказать,—продолжаетъ онъ,—что нравственный уровень человѣческой личности измѣряется степенью ея проникновенія универсальной жизнью и универсальными интересами“ (Id.; 114—115). Человѣкъ обрѣтаетъ свою индивидуальность только развивая въ себѣ универсальное, а отсюда вытекаетъ слѣдующее рѣшеніе этической проблемы: „нравственное противорѣчіе между должнымъ и сущимъ, между человѣческимъ «я», стремящимся къ идеальному совершенству, и эмпирической дѣйствительностью разрѣшается двумя путями, которые въ концѣ концовъ сходятся: путемъ *индивидуальнаго* и путемъ *универсальнаго* развитія. Индивидуальная жажда совершенства, осуществленія духовнаго «я», что и составляетъ сущность нравственной проблемы, утоляется безпредѣльнымъ индивидуальнымъ развитіемъ, упирающимся въ духовное безсмертіе, и безпредѣльнымъ универсальнымъ развитіемъ, т.-е. прогрессомъ культуры... Такимъ образомъ индивидуальная нравственная проблема превращается въ проблему соціальную“ (Id.; 115—116).

Это рѣшеніе проблемы индивидуализма является съ одной стороны пріемлемымъ, но съ другой—несомнѣнно неполнымъ, половинчатымъ. Съ одной стороны Бердяевъ совершенно вѣрно указываетъ на давно знакомую намъ истину, что личность и общество отнюдь не враждебны другъ другу, что индивидуальное развитіе и прогрессъ культуры дополняютъ другъ друга; но не трудно видѣть, что, разсуждая такъ, онъ синтезируетъ личность, какъ понятіе этическое и общество, какъ понятіе соціологическое, совершенно устраняя вопросъ о синтезѣ личности и общества, какъ понятій соціологическихъ. Въ этомъ и заключается половинчатость его рѣшенія проблемы индивидуализма. Стоя на почвѣ спиритуализма, увлекаясь концеп-

ціей „идеальной личности“, какъ понятія этическаго и метафизическаго, Бердяевъ совершенно отстраняетъ отъ себя вопросъ о „реальной личности“; перейдя отъ соціализма къ либерализму, онъ сталъ доктринеромъ, его точка зрѣнія слишкомъ теоретична, онъ неспособенъ съ высотъ философіи спуститься въ равнину обыденной жизни, къ вопросу о благѣ реальной личности. Прогрессъ культуры не ложится ли тяжелымъ бременемъ на цѣлые классы обездоленныхъ людей? соединимо ли благо реальной, эмпирической личности съ универсальнымъ развитіемъ? не неизбѣжны ли жертвы культуры? имѣемъ ли мы право принимать эти жертвы? Все это совершенно не интересуетъ Бердяева. Онъ только отмѣчаетъ чисто догматически, что идеальная личность нуждается въ матеріальномъ общественномъ базисѣ, а потому „мы требуемъ экономическаго развитія и привѣтствуемъ болѣе совершенныя формы производства“ (Id.; 117). Какъ экономическое развитіе вліяетъ на цѣлые классы народа, не губятъ ли болѣе совершенныя формы производства массу неприспособленныхъ — объ этомъ ни звука: правда, кое-что изъ этой области можно найти въ книгѣ Бердяева, но вѣдь съ того времени онъ далеко ушелъ отъ своей старой точки зрѣнія. Наскоро отмахнувшись отъ всѣхъ этихъ назойливыхъ вопросовъ, Бердяевъ переходитъ къ обоснованію политическихъ правъ личности, основывая ихъ на естественномъ правѣ, о которомъ у насъ будетъ рѣчь ниже: но здѣсь онъ снова стоитъ на почвѣ этическаго индивидуализма, такъ что вопросъ объ участи реальной личности такъ и остается нерѣшеннымъ. Подобно тому какъ въ книгѣ Бердяева мы видѣли полное смѣшеніе этическаго и соціологическаго, такъ здѣсь мы имѣемъ полное устраненіе соціологическаго и господство только одной этической точки зрѣнія; мы только-что отмѣтили, что, стоя на ней, Бердяевъ рѣшаетъ проблему индивидуализма хотя неполно, но ярко индивидуалистически. Личность для него стоитъ безконечно высоко, ей „принадлежитъ этическій (не соціологическій) приматъ надъ обществомъ“ ...(Id.; 116); съ этической точки зрѣнія онъ цѣнитъ глубину человѣческой личности, ея своеобразіе, ея индивидуальность какъ сумму чертъ, отличающихъ одну личность отъ другой: „человѣческое «я»,—говоритъ онъ, — въ основѣ котораго у всѣхъ людей лежитъ одна и та же духовная сущность, въ жизни облекается въ плоть и кровь, оно должно быть своеобразно, имѣть свои краски, словомъ, быть *индивидуальностью.* Человѣкъ есть «разностное существо» и онъ не долженъ терпѣть нивеллировки, долженъ протестовать противъ по-

пытки вымуштровать его по одному шаблону,... обратить его въ полезный для стада экземпляръ, какими бы «общественными благополучіями» эти посягательства ни прикрывались"... (Id.; 127—128). Всякій шаблонъ, нивеллировка, равненіе—ему ненавистны; неудивительно поэтому, что онъ жестоко обрушивается на мѣщанство, отчасти противопоставляя его индивидуализму... „...Одна изъ основныхъ задачъ нравственности есть борьба съ мѣщанствомъ, quasi-идейной мелочностью, борьба за аристократизацію человѣческой души. А это возможно только путемъ созданія яркой индивидуальности, которая съумѣетъ защитить свой человѣческій обликъ во всемъ его своеобразіи отъ всѣхъ попытокъ стереть и нивеллировать его. Мѣщанство и моральная мелочность еще слишкомъ даютъ о себѣ знать въ бытѣ передового человѣчества, и этическій идеализмъ долженъ особенно бороться съ этимъ зломъ" (Id.; 127). Въ противовѣсъ этой мелочности, этому мѣщанству Бердяевъ снова выдвигаетъ впередъ идеалъ сильной, полной и яркой жизни, повторяя и перефразируя слова своего славнаго предшественника и широчайшаго изъ русскихъ индивидуалистовъ, Михайловскаго: послѣдній тоже стремился къ яркой и полной жизни, желалъ одновременно служить истинѣ, бороться за справедливость, любоваться красотой звѣздъ и цвѣтовъ—вообще жить во всю: „пусть все живое живетъ и пусть во всю живетъ", говорилъ онъ. Бердяевъ повторяетъ эти слова, подчеркивая, что такая широкая, кипучая жизнь даже въ своихъ отрицательныхъ сторонахъ лучше умѣреннаго и аккуратнаго, ползучаго мѣщанства: „человѣческое «я» развивается путемъ повышенія жизни, — говоритъ онъ, — и потому старый призывъ «жить во всю» никогда не теряетъ своего значенія. Въ человѣкѣ есть безумная жажда жизни, интенсивной и яркой, жизни сильной и могучей, хотя бы своимъ зломъ, если не добромъ. Это необыкновенно цѣнная жажда и пусть она лучше опьяняетъ человѣка, чѣмъ отсутствуетъ совсѣмъ"...(Id.; 131).

Въ этой только-что разобранной статьѣ какъ нельзя ярче сказались основныя черты русскаго идеализма, намѣченныя еще Струве въ 1901 г. (см. также его статью „Высшая цѣнность жизни", „Сѣверный Курьеръ", 1900 г.): Бердяевъ только подробнѣе и ярче формулировалъ эти основоположенія и пошелъ дальше по двумъ намѣченнымъ путямъ — по пути метафизическаго ультра-индивидуализма и этическаго индивидуализма. Какъ бы мы ни расходились съ нимъ во взглядахъ на первое, но мы не можемъ не признать, что въ области второго уже давно не было слышно такого яркаго и сильнаго призыва къ этическому индивидуализму, къ признанію безко-

нечно-важнаго значенія личности и ея этическаго примата надъ обществомъ, призыва къ борьбѣ съ мѣщанствомъ. И все это относится, конечно, не къ одному Струве, не къ одному Бердяеву, но и ко всѣмъ представителямъ идеалистическаго теченія. Чтобы закончить наше знакомство съ ними, необходимо еще остановиться на одномъ изъ „двѣнадцати апостоловъ" новаго теченія (какъ ихъ называли), на одномъ изъ двѣнадцати авторовъ „Проблемъ идеализма"—Новгородцевѣ, помѣстившемъ въ этомъ сборникѣ интересную статью „Нравственный идеализмъ философіи права".

Вопросъ о взаимоотношеніи личности и общества — одна изъ задачъ философіи права; неудивительно поэтому, что яркое индивидуалистическое теченіе, проявившееся въ русской мысли конца XIX вѣка, не могло не затронуть теоретиковъ права, наиболѣе чуткихъ къ тяготѣніямъ современной философской мысли. Новгородцевъ почувствовалъ необходимость прійти къ индивидуализму еще въ первой своей работѣ, трактовавшей объ „Исторической школѣ юристовъ" (1896 г.); здѣсь онъ впервые выставилъ впередъ естественно-правовую идею, съ неизбѣжностью приводящую къ индивидуализму, а во второй своей работѣ („Кантъ и Гегель въ ихъ ученіяхъ о правѣ и государствѣ", 1901 г.) уже окончательно и безповоротно пришелъ къ этическому примату личности. Наконецъ, въ своей вышеотмѣченной статьѣ изъ „Проблемъ идеализма" онъ подвелъ интересные итоги борьбѣ сторонниковъ естественнаго права съ представителями историческаго направленія, борьбѣ индивидуализма съ анти-индивидуализмомъ. Мы нѣсколько подробнѣе остановимся именно на этой его послѣдней статьѣ.

Принципъ естественнаго права находится въ непосредственной связи съ основоположеніями трансцендентальнаго нормативизма, съ его рѣзкимъ дуализмомъ сущаго и должнаго. Монистическія теоріи, поглощавшія должное сущимъ, отрицали самое понятіе естественныхъ правъ личности—свободы и равенства, и устанавливали только право положительное, покоящееся на историческомъ базисѣ и являющееся отраженіемъ „сущаго", организмомъ, развивающимся „по законамъ эволюціи" (какъ будто есть такіе законы!). Должнаго нѣтъ; надо изучать только сущее. Такова была исходная точка исторической школы юристовъ. Слишкомъ общеизвѣстно, что благодаря такой точкѣ зрѣнія историческая школа впала въ крайній анти-индивидуализмъ: „для историческаго созерцанія — заявляетъ Новгородцевъ — общій ходъ событій есть все, а личность—ничто"... Личность есть только производная эпохи, среды, класса (—„національнаго духа", какъ

обобщалъ и абстрагировалъ Савиньи), а отсюда и возникала проповѣдь „о смиреніи личности передъ общимъ ходомъ событій"... (Id.; 238). Только со времени возрожденія критической философіи въ концѣ XIX-го вѣка стало возможнымъ противодѣйствовать такой рѣзко анти-индивидуалистической точкѣ зрѣнія и, опираясь на дуализмъ сущаго и должнаго, воскресить естественное право съ его яркимъ этическимъ индивидуализмомъ и безъ того раціонализма, который былъ присущъ ему въ XVIII-мъ столѣтіи,—что и сдѣлали одновременно: въ Германіи—Штаммлеръ, у насъ—Новгородцевъ (въ 1896 г.), а также и Петражицкій, воскресившій естественное право своей психологической теоріей права; однако послѣдній, стоя на точкѣ зрѣнія психологическаго индивидуализма, не стоитъ на почвѣ критической философіи и индивидуализма этическаго, почему мы и пройдемъ мимо его во всякомъ случаѣ интересной теоріи.

Точка зрѣнія исторической школы на право была совершенно аналогична отношенію историческаго матеріализма къ соціологіи: обѣ эти доктрины были несомнѣнно фаталистичны, въ чемъ отчасти были грѣшны и Марксъ и Савиньи, не говоря уже объ ихъ ортодоксальныхъ послѣдователяхъ. Крайній детерминизмъ этихъ теорій заключался именно въ полномъ отрицаніи категоріи должнаго: право, какъ и всякій организмъ, развивается закономѣрно и естественно, такъ что „естественное право" есть именно право положительное. Непреложныя силы, стоящія внѣ воздѣйствія человѣка, ведутъ по строго опредѣленному пути развитія все человѣчество въ его соціальныхъ, правовыхъ, экономическихъ отношеніяхъ: въ этомъ сходились ортодоксальные марксисты и ортодоксальные савиньисты. Естественное право было объявлено такой же „утопіей", какъ въ былыя времена субъективная соціологія, ибо оба они отстаивали этическую точку зрѣнія въ правѣ и соціологіи. Надо, впрочемъ, сказать, что русская юридическая наука никогда не имѣла въ своей средѣ видныхъ представителей этой крайне анти-индивидуалистической школы: наиболѣе видные дѣятели въ этой области (Муромцевъ, Коркуновъ, Дювернуа и др.) склонялись къ историко-соціологической точкѣ зрѣнія, а не были представителями чистаго историзма; во всякомъ случаѣ однако они относились вполнѣ отрицательно къ идеѣ естественнаго права и отнюдь не были сторонниками индивидуализма, такъ что только въ концѣ XIX-го вѣка у насъ народился въ области права индивидуализмъ, вслѣдствіе соединенія идеи естественнаго права съ основоположеніями критической философіи. Рука объ руку съ Новгородцевымъ здѣсь идутъ Струве, Булгаковъ, Бердяевъ и др.

По замѣчанію Струве, естественное право лежитъ въ основѣ всякаго истиннаго либерализма; это субъективное право есть въ то же время право абсолютное, „коренящееся въ этическомъ понятіи личности и ея самоопредѣленія и служащее мѣриломъ для всякаго положительнаго права“... „Никакое объективное право, отрицающее такую свободу (*свободу выраженія мысли и изъявленія воли*), не можетъ быть признаваемо правомѣрнымъ, хотя бы оно было, съ соблюденіемъ всѣхъ юридическихъ тонкостей, облечено въ форму закона и прошло черезъ *всенародное* голосованіе“ (см. цитированную выше статью „Въ чемъ же истинный націонализмъ?“ 1901 г.). Эту формулировку основъ естественнаго права Новгородцевъ называетъ энергической и блестящей, и вполнѣ раздѣляетъ этотъ „протестъ личности противъ государственнаго абсолютизма“... („Пр. ид.“; 295). Бердяевъ точно такъ же приходитъ къ идеѣ естественнаго права, утверждая, что „всякая новая форма общественности... должна быть оцѣнена и оправдана какъ *средство* осуществленія идеальной *цѣли*—естественнаго права личности и свободы и равенства, этихъ основныхъ моментовъ реализаціи естественнаго права“... И далѣе: „этически ничѣмъ нельзя оправдать посягательства на естественное право человѣка, такъ какъ нѣтъ въ мірѣ такой цѣли, во имя которой можно бы посягнуть на священныя стремленія человѣческаго духа, измѣнить принципу самоцѣльности человѣческой личности“... Исходя отсюда, Бердяевъ на мѣсто этико-правового принципа „народнаго суверенитета“ ставитъ противоположный принципъ неотчуждаемыхъ правъ личности, откуда вытекаетъ и нравственный императивъ—„бороться за естественное право человѣка, не допускать надругательства надъ нимъ“... (Id.; 118). Очевидно, что такой императивъ сразу выводитъ идеализмъ съ вершинъ метафизики на арену конкретной политической борьбы, „борьбы за права трудящихся массъ“.

Возвращаемся къ статьѣ Новгородцева. Возражая исторической школѣ, онъ утверждаетъ, что право не только историческое и общественное явленіе—это только одна сторона вопроса; съ другой стороны право, равно какъ и мораль, является принципомъ личности. Посему недостаточно соціологическое изученіе права или психологическое; необходимо изучать право и какъ нормативно-этическое явленіе (Id.; 273—274, 279 и др.); отсюда вытекаетъ связь естественнаго права съ индивидуализмомъ. „Въ качествѣ идеала, создаваемаго въ виду несовершенствъ существующаго порядка, естественное право можетъ служить для самыхъ различныхъ стремленій; но съ давнихъ поръ оно сроднилось съ индивидуализмомъ, какъ съ

наиболѣе законной формой своего выраженія, и въ этомъ видѣ, на этой почвѣ оно получило свое широкое развитіе" (Id.; 294). На почвѣ же критической философіи естественное право тѣмъ болѣе развилось въ формахъ этическаго индивидуализма, что подчеркиваетъ и самъ Новгородцевъ; чрезвычайно интересныя для насъ мысли Новгородцева по этому поводу мы позволимъ себѣ привести съ наибольшей подробностью. Указавъ, что съ точки зрѣнія философіи право есть явленіе нормативно-этическое, Новгородцевъ продолжаетъ: „поставивъ вопросъ на почву этики, мы этимъ самымъ оправдали какъ индивидуализмъ, такъ и абсолютизмъ защищаемаго воззрѣнія. Ибо индивидуализмъ является исходнымъ пунктомъ всѣхъ моральныхъ опредѣленій, абсолютизмъ — той неизмѣнной формой ихъ, которая вмѣстѣ съ тѣмъ характеризуетъ и самую ихъ сущность". „*Индивидуализмъ*—говоритъ онъ далѣе, а мы позволяемъ себѣ подчеркнуть—*является въ такой мѣрѣ принадлежностью этики, что эти два понятія можно признать синонимами*", ибо центромъ этики можетъ быть только индивидъ, самоопредѣляющаяся личность, личность свободная этически, хотя и связанная соціологически: „личность, это—грань между царствомъ необходимости и царствомъ свободы"... Съ одной стороны она является абсолютно самодержавной, съ другой стороны—она связана обществомъ; „внѣ общественныхъ союзовъ личность не можетъ проявить всей полноты, всего содержанія нравственныхъ цѣлей, но, съ другой стороны, внѣ автономной личности нѣтъ и вовсе нравственности". Обычное возраженіе общественниковъ, что-де нравственность есть производная соціальной среды, бьетъ мимо цѣли, ибо генетическое объясненіе нравственности нисколько не опровергаетъ ея абсолютнаго значенія, какъ нормы, а индивидуализмъ, какъ принципъ морали, не отрицаетъ историческихъ формъ нравственности. „Этическій индивидуализмъ вовсе не имѣетъ въ виду отрицать необходимость соціальной среды для проявленія нравственнаго закона. Напротивъ, какъ только мы формулировали нравственную норму личности какъ законъ *всеобщаго* долженствованія, а это и есть основная формула морали, мы этимъ самымъ уже предположили существованіе не одной, а нѣсколькихъ личностей и поставили категорическій императивъ въ извѣстную связь съ остальнымъ міромъ". Такимъ образомъ этическій индивидуализмъ отъ морали субъективной переходитъ къ морали объективной, цѣль и направленіе которой онъ и указываетъ: „развитіе общественной среды имѣетъ своей конечной задачей возвышеніе нравственнаго достоинства и нравственнаго самосознанія лицъ; этимъ

опредѣляется нормальное отношеніе общества къ своимъ членамъ". Мы видимъ такимъ образомъ, что идеализмъ приходитъ къ тому этическому и соціологическому номинализму, за который Бердяевъ въ своей книгѣ такъ жестоко нападалъ на Михайловскаго... Новыя птицы—старыя пѣсни, или по крайней мѣрѣ пѣсни на старый ладъ; читатель знаетъ, что этому старому ладу мы глубоко сочувствуемъ, признавая однако, что идеализмъ подвелъ прочный философскій фундаментъ подъ вѣрныя положенія Михайловскаго: точки опоры ихъ различны — у Михайловскаго эта точка опоры весьма мало надежна — но выводы и результаты одинаковы. Вотъ, напримѣръ, Новгородцевъ оспариваетъ воззрѣнія крайнихъ общественниковъ и приверженцевъ органической теоріи общества: „основаніемъ и цѣлью является не общество, а лицо, — говоритъ онъ; — такъ называемый общественный организмъ не имѣетъ самостоятельнаго бытія: онъ существуетъ только въ лицахъ: это — единственныя реальности, черезъ которыя проявляется духъ общенія. Общественный организмъ есть не болѣе какъ отвлеченіе, подъ которымъ понимается совокупность отдѣльныхъ лицъ" (Ib.; 281—283). Подкрѣпляя этотъ свой взглядъ, Новгородцевъ ссылается на мнѣніе Чичерина въ его „Философіи права"; съ гораздо большимъ правомъ онъ могъ бы сослаться и на Михайловскаго, который еще па тридцать лѣтъ ранѣе ясно и подробно выяснилъ точку зрѣнія соціологическаго номинализма и индивидуализма.

Но заслуга идеализма заключается въ томъ, что онъ попытался обосновать соціологическій номинализмъ и индивидуализмъ на индивидуализмѣ этическомъ, на что мы уже неоднократно указывали. Новгородцевъ также отмѣчаетъ связь индивидуалистическаго принципа съ моральной идеей, утверждая, что сознаніе этой связи „составляетъ движущій моментъ въ томъ расцвѣтѣ индивидуалистическихъ теорій, который мы теперь несомнѣнно переживаемъ". Разъясняя это свое утвержденіе, онъ разбираетъ далѣе *что такое личность* и указываетъ на необходимость различать личность соціологическую, этическую и метафизическую, а потому и соціологическій, этическій и метафизическій индивидуализмъ. Къ соціологическому индивидуализму онъ относитъ рѣшеніе вопроса о роли личности въ исторіи, отмѣчая, что „попытки указать роль личности въ исторіи или разъяснить, что съ ростомъ общества возрастаетъ и личность, имѣютъ совершенно другое значеніе, чѣмъ тотъ этическій индивидуализмъ, о которомъ здѣсь идетъ рѣчь". Здѣсь мы лишній разъ можемъ убѣдиться въ томъ, что то или иное рѣшеніе вопроса о „роли личности въ исторіи"

совершенно не связано съ проблемой индивидуализма: индивидуалистъ Новгородцевъ совершенно не является индетерминистомъ, но наоборотъ, заявляетъ, что „что бы ни говорили историки и соціологи о значеніи личности, въ предѣлахъ соціологическаго взгляда она должна остаться замкнутой въ цѣпь исторической закономѣрности". Такимъ образомъ Новгородцевъ является противникомъ того соціологическаго ультра-индивидуализма, который выражается въ индетерминизмѣ; вѣрный послѣдователь Канта, онъ детерминистъ въ познаніи и индетерминистъ въ морали. „...Соціологическое опредѣленіе личности не есть единственно возможное—заявляетъ онъ:—кромѣ этого, личность подлежитъ опредѣленію со стороны этики и метафизики. Къ этому и склоняется то возрожденіе индивидуализма, о которомъ мы замѣтили выше"... Въ этикѣ и метафизикѣ законъ причинности теряетъ свое всеобъемлющее значеніе, и изъ царства необходимости мы переходимъ въ царство свободы, личность получаетъ здѣсь автономное значеніе, „провозглашается свободнымъ и абсолютнымъ центромъ самостоятельныхъ опредѣленій" (Id.; 284—285). Этическій индивидуализмъ Новгородцева проявляется во всемъ этомъ какъ нельзя болѣе ярко, что же касается его метафизическаго ультра-индивидуализма, то Новгородцевъ скрываетъ свои метафизическія воззрѣнія въ нѣкоторой неопредѣленности выраженій (см., напр., Id.; 296 и др.). Намъ осталось еще отмѣтить отношеніе Новгородцева къ общественности, а значитъ и къ проблемѣ синтеза личности и общества. Рѣшеніе этой проблемы у него почти буквально то же самое, какое мы нашли за нѣсколько страницъ раньше въ статьѣ Бердяева изъ того же сборника. Нравственный законъ, заявляетъ Новгородцевъ, не можетъ оставаться отвлеченной догмой; будучи *общеобязательной* нормой, онъ тѣмъ самымъ вводитъ личность въ міръ дѣйствительныхъ отношеній: „при этомъ сочетаніи безусловныхъ нравственныхъ началъ съ міромъ дѣйствительныхъ отношеній *мы вмѣстѣ съ тѣмъ должны восполнить принципъ этическаго индивидуализма понятіемъ общественнаго развитія*". (Курсивъ нашъ). И далѣе: „основаніе и цѣль нравственности есть личность, но развитіе личности совершается въ условіяхъ общественной среды. Вотъ почему нравственный законъ не можетъ остаться индифферентнымъ къ этимъ условіямъ, но долженъ требовать приспособленія ихъ къ своимъ цѣлямъ. Общество по своему существу есть не ограниченіе личности, а ея расширеніе и восполненіе. Но для того, чтобы оно соотвѣтствовало своему существу и своей цѣли, оно должно быть соотвѣтствующимъ образомъ организовано, и въ этомъ

заключается великая задача соціальнаго прогресса" (Id.; 292—3). Конечно, все это неопровержимо, но это еще не есть рѣшеніе проблемы соціологическаго индивидуализма; „проклятые вопросы", формулированные Михайловскимъ, остаются безъ отвѣта. Соціальный прогрессъ не давитъ ли реальную личность? глубина совмѣстима ли съ широтой? гдѣ указанъ путь для реальной эмпирической личности къ ея гармоничному сочетанію съ обществомъ? Намъ говорятъ, что общество должно быть надлежащимъ образомъ организовано—каковъ же процессъ, который приведетъ къ цѣли не порабощая реальную личность? На все это мы не находимъ отвѣта, нигдѣ не находимъ попытки доказать, что Михайловскій ошибался, принимая принципъ обратной пропорціональности широты и глубины. На нѣтъ и суда нѣтъ; поэтому и мы, минуя критику русскаго идеализма, продолжимъ изученіе его эволюціи.

Въ журналѣ идеалистовъ („Новый Путь", съ октября 1904 г.; съ 1905 г. — „Вопросы Жизни") мы встрѣчаемъ развитіе и продолженіе тѣхъ взглядовъ, съ которыми мы познакомились въ „Проблемахъ идеализма". Бердяевъ здѣсь снова доказываетъ неизбѣжность спиритуалистическаго пониманія личности: „что такое *личность*, откуда она черпаетъ силы для противоположенія своей *индивидуальности* окружающему? Увы! для позитивиста личность только біологическое понятіе, для раціоналиста личность не имѣетъ индивидуальности"... Это все тотъ же метафизическій ультра-индивидуализмъ, и онъ попрежнему сочетается у Бердяева съ индивидуализмомъ этическимъ и соціологическимъ. „Мы не рисуемъ себѣ предѣльнаго соціальнаго совершенства,—заявляетъ онъ,—но если ужъ рисовать утопіи, то наиболѣе достойной мы признали бы состояніе окончательнаго торжества индивидуализма, союзъ людей, основанный на внутренней свободѣ и любви, а не на внѣшней организаціи"... (въ слѣдующей главѣ мы подробнѣе остановимся на скрывающемся въ этихъ словахъ переходѣ отъ былого соціализма къ „мистическому анархизму"). Придя къ соціологическому индивидуализму, Бердяевъ наконецъ сознаъ свой старый грѣхъ—свое отрицательное отношеніе къ Михайловскому; теперь онъ раскаивается, что „въ пылу полемики мы (не только одинъ Бердяевъ, но и всѣ ортодоксальные марксисты 90-хъ годовъ) часто бывали несправедливы и даже грубы по отношенію къ этому замѣчательному человѣку", котораго теперь Бердяевъ называетъ противникомъ, другомъ и отцомъ... Такъ произошелъ синтезъ въ лицахъ между марксизмомъ и народничествомъ... Объ этомъ же синтезѣ между прочимъ говоритъ и

Булгаковъ въ рядѣ интересныхъ статей „Идеализмъ и общественныя програмы". „Развитіе общественной мысли и жизни—говоритъ онъ—заставило выработать изъ этихъ двухъ несогласимыхъ, казалось, противоположностей (марксизма и народничества) нѣчто общее и безспорное, причемъ пришлось сдѣлать существенныя уступки—къ чему таить—обѣимъ сторонамъ"... Очевидно, что уступка марксизма заключалась главнымъ образомъ—не говоря пока объ аграрномъ вопросѣ—въ принятіи идеи индивидуализма. „...Личности, какъ соціальной единицы, марксизмъ въ сущности не знаетъ, онъ этически анти-индивидуалистиченъ"... Точку зрѣнія свою и своихъ соратниковъ Булгаковъ называетъ „идеалистическимъ индивидуализмомъ", ибо „идеализмъ характеризуется послѣдовательнымъ и сознательнымъ *индивидуализмомъ*, имѣющимъ своей основой религіозно-метафизическій и этическій индивидуализмъ, ученіе о безмѣрной и абсолютной цѣнности каждой живой человѣческой души, каждой индивидуальности"... И здѣсь, какъ видимъ, мы имѣемъ дѣло съ этическимъ индивидуализмомъ и метафизическимъ ультра-индивидуализмомъ: что же касается проблемы соціологическаго индивидуализма, то практическимъ вопросамъ, связаннымъ съ ея разрѣшеніемъ, Булгаковъ посвящаетъ большую часть своей статьи. „Глухой антагонизмъ между личностью и обществомъ неустранимъ,—сознаетъ онъ,—и выходъ изъ него можетъ быть находимъ только практически. Поэтому даже теоретически нельзя себѣ представить такой совершенный правовой и общественный строй, при которомъ бы разъ навсегда была замирена эта внутренняя борьба индивида съ обществомъ". Практическая же его программа выражается въ двухъ словахъ—соціалъ-индивидуализмъ, соціализмъ какъ средство, индивидуализмъ какъ цѣль: по выраженію Булгакова, соціализмъ есть „исторически необходимое средство для торжества индивидуализма". Выясняя подробнѣе общественную программу идеализма, Булгаковъ приходитъ къ тому же, къ чему пришелъ авторъ разобранной нами статьи „Въ чемъ же истинный національзмъ?": неизбѣжнымъ проявленіемъ этическаго индивидуализма является политическій либерализмъ... Съ точки зрѣнія Струве и Булгакова либерализмъ этотъ, либерализмъ демократическій, а не буржуазный, отнюдь не противорѣчитъ соціализму, какъ „исторически необходимому средству"... Вполнѣ признавая всю демократичность подобнаго либерализма, а также и наличность именно *такого* либерализма въ идеалистическомъ міровоззрѣніи, мы однако видимъ возможность рѣшенія проблемы индивидуализма только соціализмомъ, который сочетаетъ личность съ

обществомъ, право съ экономикой, народное благосостоянie съ національнымъ богатствомъ. Право есть форма, экономика—содержанie; индивидуализмъ въ правѣ требуетъ свободы личности, но этотъ же принципъ, примѣненный въ такой же формѣ къ экономикѣ, ведетъ къ порабощенiю личности—Михайловскiй достаточно ясно доказалъ это своей критикой либерально-доктринерскаго манчестерства. Противорѣчiе налицо: не трудно видѣть, что оно параллельно антагонизму между личностью и обществомъ. Мы утверждаемъ однако, что противорѣчiе это теоретически и практически устранимо: мы предвидимъ такiя общественныя формы, которыя гармонично сочетаютъ право съ экономикой и личность съ обществомъ; только тогда будетъ практически рѣшена вѣковая проблема индивидуализма. Если это утопизмъ, то утопизмъ совершенно неизбѣжный: отрицая его, мы вычеркиваемъ изъ нашего лексикона слово „идеалъ.“ Ортодоксальные марксисты пробовали совершить надъ своей мыслью такую вивисекцiю: мы хорошо помнимъ всѣ ихъ громы, направленные на голову „утописта“ Михайловскаго; идеализмъ и въ этомъ вернулся къ точкѣ зрѣнiя нашего замѣчательнѣйшаго изъ индивидуалистовъ: авторъ „Критическихъ Замѣтокъ“ призналъ себя (въ 1901 г.) повиннымъ въ критической реабилитацiи утопизма, считая его злѣйшимъ врагомъ филистерства. Свое „Предисловiе“ къ книгѣ Бердяева онъ начинаетъ характернымъ эпиграфомъ изъ Гете:

Nur allein der Mensch
Vermag das Unmögliche.
Er unterscheidet,
Wählet und richtet;
Er kann dem Augenblick
Dauer verleihen...

Такое возвращенiе къ „утопизму“ составляетъ на нашъ взглядъ одну изъ заслугъ идеализма и реакцiю фаталистическому мiровоззрѣнiю девяностыхъ годовъ. Широкiй либерализмъ, въ формулу котораго вылилось это возвращенiе, отличается, правда, неопредѣленностью программы, но это и неудивительно, такъ какъ онъ ставится *цѣлью*, а не средствомъ. Во всякомъ случаѣ несомнѣнно одно: либерализмъ идеалистовъ былъ *демократическаго* характера, ибо они согласны въ томъ, что средствомъ и методомъ либерализма въ условiяхъ настоящей минуты можетъ быть только демократизмъ. Бердяевъ полагаетъ даже, что „недемократическiй либерализмъ“ есть въ сущности contradictio in adjecto; онъ забываетъ добавить только, что это

можетъ относиться лишь къ политическому либерализму. (Всѣ вышеприведенныя цитаты—изъ „Новаго Пути“, 1904 г., №№ 10, 11 и 12). Бердяевъ также считаетъ либерализмъ цѣлью, а соціализмъ средствомъ: цѣль либерализма—развитіе личности, осуществленіе естественнаго права, свободы, равенства; задача соціализма—открытіе новыхъ путей для проведенія въ жизнь этихъ принциповъ, поэтому онъ привѣтствуетъ соціально-экономическій коллективизмъ, но считаетъ страшнымъ зломъ коллективизмъ этическій („Проблемы идеализма“, стр. 118). Не трудно видѣть, что этотъ этическій коллективизмъ есть не что иное, какъ мѣщанство, согласно нашей терминологіи; такимъ образомъ идеализмъ пришелъ къ коренному отрицанію мѣщанства, что мы уже видѣли выше. Бердяевъ даже съ излишней рѣшительностью утверждаетъ, что анти-мѣщанство—исключительная добродѣтель, отличающая русскихъ отъ европейцевъ: „духовная жажда—говоритъ онъ—рѣзко отличаетъ русскую интеллигенцію отъ мѣщанства интеллигенціи европейской“... Конечно, этими словами слишкомъ огульно осуждена европейская интеллигенція, но зато совершенно вѣрно подчеркнута основная черта интеллигенціи русской: на всемъ протяженіи XIX-го вѣка — за однимъ печальнымъ исключеніемъ восьмидесятыхъ годовъ, эпохи общественнаго мѣщанства—мы всюду видѣли постепенно нарастающія анти-мѣщанскія тенденціи русской мысли. И вотъ уже въ преддверьи XX-го вѣка мы заключаемъ наше изслѣдованіе знакомствомъ съ ярко-индивидуалистическимъ и глубоко анти-мѣщанскимъ идейнымъ теченіемъ... Благодаря этимъ своимъ чертамъ, оно не можетъ не быть для насъ въ высокой степени симпатичнымъ, каковы бы ни были его увлеченія нераздѣляемымъ нами крайнимъ метафизическимъ ультра-индивидуализмомъ.

Резюмируемъ въ немногихъ словахъ общее направленіе идеалистическаго движенія. Сами идеалисты характеризуютъ свои воззрѣнія различнѣйшими заголовками: Булгаковъ считаетъ себя „идеалистическимъ индивидуалистомъ“; Новгородцевъ, равно какъ и Струве, стоитъ на почвѣ „соціологическаго и этическаго номинализма“; Бердяевъ называетъ свою точку зрѣнія „спиритуалистическимъ индивидуализмомъ, этическимъ пантеизмомъ и этическимъ номинализмомъ“ и т. п. („Проблемы идеализма“, стр. 113, 128, 275 и др.). Мы пытались выше привести эти различные взгляды къ одному знаменателю и нашли у всѣхъ главныхъ представителей идеализма *метафизическій ультра-индивидуализмъ, этическій и соціологиче-*

скій индивидуализмъ и демократическій либерализмъ на фонѣ рѣзкаго анти-мѣщанства.

Метафизическій ультра-индивидуализмъ неоидеализма выражается главнымъ образомъ въ припятіи категоріи субстанціи, субстанціи души. Мы радикально несогласны съ якобы философской необходимостью такой точки зрѣнія и видимъ полную возможность построенія цѣльнаго этико-философскаго міровоззрѣнія и міровоздѣйствія на почвѣ метафизическаго индивидуализма, принимающаго „я“ отнюдь не спиритуалистически; мы одинаково далеко стоимъ и отъ спиритуализма и отъ эмпиризма, принимая личность, „я“ за понятіе метафизическое (см. т. I, стр. 19); въ этомъ метафизическомъ ультра-индивидуализмѣ мы не можемъ быть солидарны съ представителями новаго теченія русской мысли, вполнѣ симпатизируя ихъ этическому индивидуализму и соціологическому номинализму. Мы согласны съ ними въ томъ, что ни одна теорія субъективно-генетическаго характера не можетъ дать объективнаго критерія истины, добра, красоты, что это можетъ дать только объективно-трансцендентальное ученіе; мы признаемъ, что только на почвѣ философіи и метафизики можно основать прочное и полное міровоззрѣніе; мы раздѣляемъ глубокій этическій и соціологическій индивидуализмъ идеализма, намъ въ высокой степени симпатично его яркое анти-мѣщанство, его девизъ „черезъ соціализмъ къ индивидуализму“, это своего рода „per aspera ad astra“...

Этимъ мы и закончимъ наше знакомство съ идеалистическимъ индивидуализмомъ, оставляя до слѣдующей главы изученіе его дальнѣйшей эволюціи и, пожалуй, его разложенія; обратимся теперь не къ будущему, а къ прошлому идеалистическаго индивидуализма, не къ его духовнымъ дѣтямъ, а къ его идейнымъ предкамъ. Если говорить пока не объ общемъ теченіи русской мысли, а объ ея отдѣльныхъ представителяхъ, то идеалистическій индивидуализмъ окажется связаннымъ съ такими разнообразными именами, какъ съ именами Достоевскаго, Михайловскаго, Чичерина и Вл. Соловьева. Метафизическій ультра-индивидуализмъ ярко сказался прежде всего въ системѣ замѣчательнѣйшаго изъ русскихъ философовъ, Вл. Соловьева. Посвящая ему здѣсь только нѣсколько словъ, мы сознаемъ, что слѣдовало бы пополнить этотъ пробѣлъ и подробно разобрать отношеніе этого замѣчательнаго мыслителя къ личности и человѣку. (Этому вопросу пока посвящена только небольшая статейка Волжскаго — „Человѣкъ въ философской системѣ Владиміра Соловьева“, см. „Русскія Вѣдомости“, 1903 г., № 209). Въ настоящей работѣ мы

можемъ однако только слегка коснуться воззрѣній Вл. Соловьева, имѣя въ виду главнымъ образомъ только его отношеніе къ идеалистическому теченію [1]). Мы сказали, что Вл. Соловьевъ былъ метафизическимъ ультра-индивидуалистомъ: его теистическая философія, признаніе субстанціи души, ученіе о Логосѣ, о міровой душѣ, объ автономности категорій абсолютнаго Добра — достаточно подтверждаютъ такое опредѣленіе. Не останавливаясь подробно на всемъ этомъ, мы только въ немногихъ словахъ отмѣтимъ отношеніе Вл. Соловьева къ проблемѣ индивидуализма. Въ небольшой статейкѣ на эту тему въ Словарѣ Брокгауза-Ефрона (т. XIII, 66—67), Соловьевъ подраздѣляетъ индивидуализмъ на метафизическій (теоретическій) и практическій; о первомъ рѣчь будетъ ниже, а ко второму, подъ которымъ Соловьевъ понимаетъ индивидуализмъ главнымъ образомъ соціологическій, Соловьевъ относился отрицательно, считая въ корнѣ неправильнымъ противоположеніе индивидуальнаго и общественнаго элемента. Индивидуальный и общественный элементъ, заявляетъ онъ, должны совмѣщаться въ сознательной нравственной солидарности, не ограничивая, а восполняя другъ друга: „личность — динамическій элементъ, общество—статическій; исторія — ихъ взаимное треніе" — говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ. Историческій процессъ онъ опредѣляетъ какъ „постепенное расчлененіе и индивидуализацію частныхъ сферъ человѣческой жизни, при возрастающемъ взаимодѣйствіи людей и объединенія цѣлаго человѣчества" (Id.; т. XIX, 520). Достаточно ясно изъ того, что Вл. Соловьевъ отрицательно относится только къ ультра-индивидуализму въ соціологіи, являясь самъ въ этой области чистой воды индивидуалистомъ. Такимъ же индивидуалистомъ является онъ и въ этикѣ, что мы могли бы подтвердить ссылками на многія мѣста изъ его „Критики отвлеченныхъ началъ", „Оправданія добра", „La Russie et l'église universelle" и „Чтенія о Богочеловѣчествѣ" и др. Человѣкъ цѣль, а не средство — повторяетъ онъ вслѣдъ за Кантомъ, будучи однако далекъ отъ раціонализма великаго нѣмецкаго философа; его интересуетъ не „человѣкъ", какъ голая идея, а человѣческая личность, реальная личность: „личность человѣческая, — пишетъ онъ, — и не личность человѣческая вообще, не отвлеченное понятіе, а дѣйствительное живое лицо, каждый отдѣльный человѣкъ — имѣетъ безусловное, боже-

---

[1]) О причинахъ подобнаго умолчанія—см. Введеніе, т. I, стр. 19: по этимъ же причинамъ мы далѣе только въ самыхъ общихъ чертахъ намѣчаемъ нашу точку зрѣнія.

ственное значеніе"... Центръ тяжести системы Вл. Соловьева лежитъ однако не въ этическомъ и не въ соціологическомъ, а въ метафизическомъ индивидуализмѣ: идеалистическое теченіе въ послѣднемъ только приближается къ его ультра-индивидуализму. Интересно, что самъ Вл. Соловьевъ считалъ себя метафизическимъ индивидуалистомъ, одинаково возставая и противъ метафизическаго ультра-индивидуализма и противъ метафизическаго анти-индивидуализма; это онъ высказалъ съ иной терминологіей въ своемъ блестящемъ предисловіи къ переводу тусклой и сѣрой книги Гелленбаха „Der Individualismus" („Индивидуализмъ въ свѣтѣ біологіи и современной философіи", изд. А. Н. Аксакова, 1884 г.). Анти-индивидуализмомъ онъ признаетъ тамъ механистическія теоріи естествознанія, ультра-индивидуализмомъ — абсолютистическія теоріи нѣмецкой метафизики (главнымъ образомъ Гегель); и тѣ и другія совершенно уничтожаютъ личность: первыя разлагаютъ вселенную и человѣка на механизмъ движенія вещества или перераспредѣленія энергіи, вторыя поглощаютъ личность, которая теряется какъ преходящій моментъ въ безразличіи Абсолюта. Метафизическій анти-индивидуализмъ утверждаетъ, что человѣческая личность есть лишь комплексъ и комбинація отдѣльныхъ элементовъ; метафизическій ультра-индивидуализмъ утверждаетъ, что реальная личность есть лишь моментъ абсолютной Идеи, абсолютнаго Духа: и то и другое совершенно уничтожаетъ понятіе личности — такъ сходятся крайности. „...И тамъ и здѣсь самъ человѣкъ ни при чемъ, — замѣчаетъ Вл. Соловьевъ; — если сущность и смыслъ вселенной заключаются въ такихъ вещахъ, какъ «безусловное тождество», «абсолютная идея», «безсознательное» и тому подобное, то человѣку съ его душевными потребностями и жизненными задачами здѣсь нѣтъ мѣста: ему нѣтъ мѣста и въ томъ случаѣ, если вселенная есть лишь сложный механизмъ движущагося вещества"... (стр. IX — X). Крайній анти-индивидуализмъ, разлагающій личность, былъ далекъ отъ Вл. Соловьева; что же касается ультра-индивидуализма, то, отвергая абсолютизмъ нѣмецкой метафизики, нашъ мыслитель въ то же время вращался всецѣло въ области метафизическаго ультра-индивидуализма; та точка зрѣнія, которую можно назвать метафизическимъ индивидуализмомъ, была весьма близка Соловьеву, когда онъ говорилъ, что и всемірный механизмъ и всемірный силлогизмъ суть лишь отвлеченія нашего ума, реализируемыя только въ томъ, отъ чего они отвлечены, въ чемъ-то третьемъ, что не есть ни бездушное вещество, ни безплотная идея: „чтобы обозначить это третье не въ немъ самомъ,

а въ самомъ общемъ его проявленіи, мы скажемъ, что оно есть *жизнь*... Необходимо признать полную реальность жизни и наше объясненіе жизни не сводить къ ея отрицанію"... (Id.; стр. XVIII). Въ этихъ замѣчательныхъ словахъ мы видимъ яркій метафизическій индивидуализмъ, приближающійся къ тому, о чемъ можно говорить, какъ объ индивидуализмѣ гносеологическомъ. Но отъ этого гносеологическаго индивидуализма Соловьевъ тотчасъ же переходилъ къ метафизическому ультра-индивидуализму; въ этомъ онъ главный предшественникъ современныхъ идеалистовъ, изъ которыхъ одинъ, именно Булгаковъ, признаетъ себя его правовѣрнымъ ученикомъ; Струве также призналъ (въ 1901 г.) свою нѣкоторую условную близость къ автору „Оправданія добра" (см. также его статью „Памяти Владиміра Соловьева", 1900 г.).

Въ области философски-правовыхъ взглядовъ предшественникомъ идеалистовъ былъ Чичеринъ, тотъ самый Чичеринъ, котораго Герценъ окрестилъ гуверменталистомъ и который въ шестидесятыхъ годахъ занималъ видное мѣсто въ партіи россійскихъ либеральныхъ доктринеровъ. Таковымъ онъ остался до послѣдняго дня своей жизни — вѣрнымъ ученикомъ Бастіа, сторонникомъ экономической свободы, поклонникомъ Екатерины II-ой, противникомъ всѣхъ демократическихъ теченій; очевидно, что онъ былъ далекъ отъ соціализма и „демократическаго либерализма" и могъ служить живымъ опроверженіемъ мнѣнія Бердяева о томъ, что „недемократическій либерализмъ есть въ сущности contradictio in adjecto". Тѣмъ не менѣе Чичеринъ былъ несомнѣннымъ предтечей идеалистовъ въ области философски-правовыхъ построеній: онъ всегда былъ убѣжденнымъ „идеалистомъ" гегельянской окраски, отчасти метафизическимъ ультра-индивидуалистомъ; въ своихъ послѣднихъ произведеніяхъ конца девяностыхъ годовъ онъ безповоротно примкнулъ къ индивидуализму, что признаютъ и сами представители новаго теченія, считая его однимъ изъ своихъ предшественниковъ (см., напр., „Проблемы идеализма", стр. 86 и 285; „Новый Путь" 1904 г. № 10, статья Бердяева и др.). Въ своей „Философіи права" (1900 г.) Чичеринъ выступаетъ на защиту естественнаго права (стр. 94 и слѣд., особенно 105 — 120), индивидуалистическое значеніе котораго уже было выяснено на предыдущихъ страницахъ; онъ утверждаетъ, что „индивидуализмъ, состоящій въ признаніи свободы лица, составляетъ краеугольный камень всякаго истинно человѣческаго зданія"... (Id.; 66). Индивидуальность для него есть понятіе метафизическое, во всякомъ случаѣ не эмпирическое; чело-

вѣческая личность есть не только измѣняющійся рядъ сознаній, но нѣчто цѣльное и вполнѣ реальное: „сознаніе своего я есть міровой фактъ, котораго не въ состояніи устранить никакіе софизмы", (Id.; 27); личность эта обладаетъ *свободой*, которая является неизбѣжнымъ предикатомъ въ сужденіи, субъектомъ котораго будетъ „личность", ибо послѣдняя есть „реальная дѣятельная сила, способная направлять свои дѣйствія" (Id.; 38). Вообще же личность есть сущность, а значитъ начало метафизическое, и притомъ сущность единичная, индивидуальная, духовная (т.-е. одаренная разумомъ и волей) и свободная, въ силу чего обладающая правами (Id.; 54 — 56). На такомъ вполнѣ индивидуалистическомъ фундаментѣ Чичеринъ строитъ свою философію права; его идеалистическій индивидуализмъ во многомъ повторяется въ построеніяхъ его послѣдователей, изъ которыхъ многіе, какъ мы это видѣли, признаютъ свое духовное родство съ этимъ „идеалистомъ" 60-хъ годовъ.

Если ихъ предшественникомъ на почвѣ либерализма былъ Чичеринъ, то еще большее вліяніе оказалъ на нихъ его постоянный идейный врагъ, Михайловскій, въ области соціологическаго номинализма. Смѣшно утверждать, конечно, что идеализмъ есть возвращеніе къ Михайловскому; не менѣе смѣшно было бы отрицать громадное вліяніе Михайловскаго на идеалистовъ, которые зовутъ его „противникомъ, другомъ и отцомъ"... Еще въ 1901 г. Бердяевъ горячо нападалъ на Михайловскаго за его соціологическій номинализмъ; однако въ концѣ того же 1901 года Струве съ нѣкоторыми оговорками пришелъ къ тому же соціологическому номинализму въ своей статьѣ „Въ чемъ же истинный національзмъ?" (см. выше). Прошли еще два года — въ „Проблемахъ Идеализма" тотъ же Бердяевъ implicite формулировалъ соціологическій номинализмъ, а Новгородцевъ призналъ это, поставивъ точки надъ і. Этотъ соціологическій номинализмъ (конечно, не „ультра") и индивидуализмъ былъ центромъ тяжести всей системы Михайловскаго; послѣ недолгихъ колебаній мысли идеалисты пришли къ тому же. Если мы вспомнимъ теперь основныя черты „субъективизма" Михайловскаго, то увидимъ, что всѣ онѣ перешли по наслѣдству въ идеализмъ: мы видѣли, что и телеологизмъ и категорію возможности (свободу) и категорію справедливости (должное) идеалисты безусловно принимаютъ, хотя и основываютъ на другомъ фундаментѣ. Короче говоря, въ „идеалистическомъ индивидуализмѣ", какъ двучленной формулѣ, во второмъ членѣ (индивидуализмѣ) мы найдемъ все духовное наслѣдство Михайловскаго; къ первому же члену онъ не причастенъ.

Наконецъ, если мы обратимся къ этическому индивидуализму, то мы найдемъ предшественниковъ идеализма въ Л. Толстомъ и Достоевскомъ, особенно въ послѣднемъ. Еще въ своей книгѣ 1901 года Бердяевъ указывалъ на сходство Михайловскаго и Л. Толстого, ибо они оба-де крайніе субъективисты и индивидуалисты; конечно, тогда Бердяевъ возставалъ противъ этого, признавая однако, что Толстой вполнѣ правъ въ своемъ требованіи самосовершенствованія, что онъ „правъ, когда онъ учитъ, что въ человѣкѣ живетъ нравственный законъ и этого не опровергнетъ никакая соціологія со своей генетической точкой зрѣнія“ (стр. 101). Въ послѣднихъ строкахъ своей статьи „Проблемы идеализма“ (стр. 135—136) Бердяевъ еще энергичнѣе подчеркиваетъ ту же самую мысль; и какъ ни далеки другъ отъ друга раціоналистъ Толстой и ирраціоналисты-мистики среди идеалистовъ, однако этическій индивидуализмъ является ихъ общимъ связующимъ звеномъ. (Это доказываетъ между прочимъ, что этическій индивидуализмъ можетъ быть обоснованъ не только на почвѣ метафизическаго ультра-индивидуализма). О Достоевскомъ же намъ не для чего распространяться: слишкомъ ясно, какая тѣсная связь имѣется налицо между этимъ величайшимъ изъ русскихъ этическихъ индивидуалистовъ и идеалистическими индивидуалистами конца XIX-го вѣка. „Человѣкъ-самоцѣль“ — ихъ общій девизъ, вырисовывающійся на каждой страницѣ Достоевскаго, въ каждой статьѣ Струве, Булгакова, Бердяева, Новгородцева и др.: вторые обосновываютъ его на почвѣ философіи и метафизики, первый — рисовалъ въ образахъ и картинахъ съ громадной силой творческой интуиціи.

Такова связь идеалистическаго индивидуализма съ отдѣльными представителями русской общественной мысли. Теперь, когда мы познакомились съ этимъ теченіемъ русской философіи конца XIX вѣка, бросимъ еще разъ общій взглядъ на пройденный этой „русской философіей“ путь. Къ концу вѣка окончательно выяснилось, что у насъ есть „русская философія“, также какъ уже давно существовалъ и свой „русскій соціализмъ“; такое словосочетаніе не должно шокировать приверженцевъ „единой науки“ уже по одному тому, что, говоря философскимъ языкомъ, при единой сущности возможны различные модусы ея проявленія... „Русская философія“ ведетъ свое начало отъ славянофиловъ и развивается съ тѣхъ поръ въ непрерывной преемственности, но только къ началу XX-го вѣка она дѣлается міровоззрѣніемъ не единичныхъ лицъ, а цѣлой группы. Мы уже отмѣтили выше, что славянофильство сороковыхъ годовъ,

сперва исходившее изъ основъ шеллингіанства, мало-по-малу выходило на собственный путь, характеризуемый именно системой трансцендентнаго идеализма, а еще болѣе точно — системой идеализма мистическаго. Братья Кирѣевскіе и Хомяковъ были первыми основоположниками новаго ученія, но полное развитіе его далъ только въ послѣдней четверти XIX-го вѣка Владиміръ Соловьевъ, одинъ изъ самобытнѣйшихъ и замѣчательнѣйшихъ русскихъ философовъ, характерный романтикъ по типу міровоззрѣнія. Однако, какъ мы знаемъ, время дѣятельности Соловьева совпало съ эпохой расцвѣта позитивныхъ доктринъ среди русской интеллигенціи, а потому въ теченіе четверти вѣка голосъ его былъ гласомъ вопіющаго въ пустынѣ. Только въ самомъ концѣ XIX-го столѣтія, когда русская интеллигенція отъ „діалектическаго матеріализма“ перешла черезъ критическую философію къ тѣмъ или инымъ системамъ идеализма, когда послѣ „Проблемъ идеализма“ совершилась дифференціація послѣдняго, мистическій идеализмъ сталъ міровоззрѣніемъ вполнѣ опредѣленной группы русской интеллигенціи и система Соловьева нашла послѣдователей и продолжателей: такимъ, напримѣръ, является Булгаковъ. Начиная съ 1904 года русскій мистическій идеализмъ соединился, какъ мы это увидимъ въ слѣдующей главѣ, съ художественнымъ романтическимъ теченіемъ (Мережковскій и др.) и имѣлъ даже отдѣльный литературный органъ — „Новый Путь“ и „Вопросы Жизни“. Существованіе этихъ органовъ мистическаго идеализма явно показало наличность въ русской интеллигенціи интереса къ системамъ крайняго трансцендентнаго идеализма, но въ то же время быстрое увяданіе этихъ журналовъ не менѣе ясно вскрыло количественную незначительность этой группы интеллигенціи.

Политическія бури начала XX-го вѣка не дали возможности мистическому идеализму достигнуть полнаго и пышнаго расцвѣта; вообще современная революціонная эпоха отодвигаетъ философскіе вопросы на задній планъ передъ жгучими практическими задачами момента, „культура“ временно стушевывается передъ „политикой“. Еще не такъ давно многіе утверждали, что идеализмъ и мистицизмъ по самому своему существу реакціонны, что они вызваны къ жизни политической задавленностью русскаго общества, что при первыхъ же лучахъ политическаго разсвѣта они растаютъ, яко таетъ воскъ отъ лица огня... Конечно, всѣ эти кассандровскія прорицанія оказались вполнѣ невѣрными по существу. Очень можетъ быть, что въ до-революціонную эпоху многіе искали выхода въ идеализмѣ и

мистицизмѣ, разочаровавшись или отчаявшись въ другихъ путяхъ; но обвиненіе самого идеализма въ реакціонности является тѣмъ не менѣе въ высшей степени страннымъ. Почему это реализмъ въ его самыхъ не-критическихъ формахъ, въ родѣ позитивизма и матеріализма, долженъ имѣть привилегію прогрессивности? и что можетъ быть нелѣпѣе признанія *логической* связи между идеализмомъ и реакціонностью? Если смѣшивать идеализмъ и мистицизмъ съ „православіемъ" въ духѣ „Московскихъ Вѣдомостей", то только въ такомъ случаѣ послѣднее признаніе имѣетъ нѣкоторый смыслъ; но такое смѣшеніе, возможное въ періодъ позитивизма и раціонализма, совершенно немыслимо въ эпоху возрожденія философскихъ знаній. Ошибочность такого смѣшенія явствуетъ уже изъ одного того, что мистическій идеализмъ въ политическомъ отношеніи сталъ, какъ мы это еще отмѣтимъ, на сторону *анархизма*, который только догматикамъ-марксистамъ можетъ казаться политически-реакціоннымъ (конечно, по сравненію съ ихъ собственной единственно прогрессивной догмой).

И однако нѣтъ никакого сомнѣнія въ томъ, что мистическій идеализмъ уже перешелъ черезъ точку апогея своего развитія и въ настоящую минуту находится въ періодѣ своего убыванія. Причины этого очевидны. Во-первыхъ, какъ мы это уже отмѣтили выше, философскіе вопросы, выдвигаемые мистическимъ идеализмомъ, не находятъ отклика въ бурныхъ и тяжелыхъ настроеніяхъ современной эпохи; во-вторыхъ, политическіе идеалы мистическаго идеализма являются анархизмомъ, который, вообще говоря, имѣетъ за собою только весьма малочисленную общественную группу; наконецъ, въ третьихъ, мистическій идеализмъ является проявленіемъ несвойственнаго широкимъ кругамъ общества „романтическаго" міропониманія и такимъ образомъ неизбѣжно обреченъ на замкнутое существованіе идейнаго аристократизма. Во всякомъ случаѣ симптомы убыванія мистическаго идеализма — несомнѣнны; прежній побѣдоносный походъ трансцендентныхъ идеалистовъ на все раціональное обратился теперь въ оборону своихъ позицій [1]).

Но если это такъ, то не присутствуемъ ли мы при началѣ конца возродившейся философской мысли? Вѣдь современная рево-

[1]) Мелкій, но характерный фактъ: одинъ изъ наиболѣе талантливыхъ теоретиковъ трансцендентнаго идеализма, Н. О. Лосскій, помѣщалъ въ „Вопросахъ Философіи и Психологіи" свои цѣнныя статьи подъ „боевымъ" заглавіемъ „Обоснованія мистическаго эмпиризма" (1904—1905 г.); въ 1906 г. статьи эти вышли отдѣльной книгой подъ скромнымъ заглавіемъ „Обоснованія интуитивизма".

люціонная эпоха одинаково неблагопріятствуетъ развитію какой бы то ни было философіи въ широкихъ кругахъ общества; матеріализмъ и идеализмъ, позитивизмъ и интуитивизмъ — всѣ они одинаково должны стушеваться передъ практическими мучительными запросами текущаго момента: когда человѣкъ упалъ въ глубокую яму, то ему надо бросить веревку, не философствуя на тему—„веревка что такое? Веревка, вервіе простое"... Такіе голоса иногда приходится слышать; если бы изъ этихъ единичныхъ голосовъ образовалось широкое общественное мнѣніе, то, конечно, мы стояли бы въ концѣ періода возрожденія философской мысли въ Россіи и передъ перспективой начинающагося философскаго упадка. Но едва ли послѣднее хоть сколько-нибудь вѣроятно.

Дѣйствительно, теперь почти единогласно признана необходимость широкаго философскаго фундамента, на которомъ только и можетъ быть твердо поставлена всякая программа и теорія, безъ которой практика въ свою очередь оказывается висящей въ воздухѣ и превращается въ рядъ необоснованныхъ и случайныхъ поступковъ. Надо думать, что увлеченія крайней писаревщины, во время оно отрицавшей всякія теоріи и какіе бы то ни было „общіе идеалы"—болѣе не повторятся въ исторіи русской интеллигенціи: философское возрожденіе послѣдняго десятилѣтія XIX-го вѣка не могло пройти настолько безслѣдно, чтобы позволить русскому обществу вернуться въ философскомъ отношеніи вспять на цѣлые пол-вѣка, къ наивной и философски-убогой писаревщинѣ. Широкій философскій фундаментъ безусловно необходимъ при построеніи всякаго, и личнаго и общественнаго міровоззрѣнія: — это положеніе можетъ считаться основнымъ выводомъ исторіи русской общественной мысли, справедливость котораго не въ силахъ пошатнуть единичные протестующіе голоса. Правда, наше время—не время широкой разработки спеціальныхъ философскихъ вопросовъ; тотъ всеобщій интересъ къ философскимъ проблемамъ, который наблюдался въ самомъ началѣ XX-го вѣка, едва ли скоро повторится, и въ этомъ смыслѣ 1900—1903 года дѣйствительно были годами апогея развитія философскихъ знаній въ Россіи (если говорить о развитіи въ ширину). Но все-таки мы не присутствуемъ теперь при разложеніи или упадкѣ возродившейся философской мысли, и это уже по одному тому, что завоеванія философіи послѣдняго десятилѣтія остались вполнѣ дѣйствительными, что корабли позитивизма сожжены и возвратъ къ былому догматизму—невозможенъ.

Послѣднее — наиболѣе важный итогъ изо всей эпохи нашего

философскаго возрожденія. Вкусившій сладкаго не захочетъ горькаго; послѣ критицизма невозможенъ былой позитивизмъ и матеріализмъ, невозможно возвращеніе ни къ Конту, ни къ передѣланному ad usum marxidi Гегелю. Конечно, еще не скоро вытравятся изъ русскаго сознанія всѣ слѣды догматическаго матеріализма и позитивизма; въ этомъ отношеніи полувѣковая привычка мысли не пройдетъ даромъ для русской интеллигенціи. Еще на долгое время останутся послѣдніе могикане позитивизма и будутъ считать себя едиными хранителями классическихъ завѣтовъ (Чернышевскій! Лавровъ! Михайловскій!), еще долго энгельсированные гегельянцы будутъ считать себя едиными вѣрными блюстителями очага Весты — ортодоксальной марксистской догмы; пусть такъ — но широкую брешь въ своей философіи ни тѣмъ ни другимъ не удастся замазать никакими усиліями. Болѣе проницательные изъ ортодоксовъ уже понимаютъ это и пытаются опереться то на Авенаріуса, то на Маха, то на „спеціально демократически-пролетарскую логику" Дицгена, то создаютъ свой собственный „эмпиріомонизмъ"; все это уже значительные шаги впередъ отъ былого философскаго догматизма, несмотря на всю слабость эмпиріомонизма россійскаго производства и на всю элементарность и убогость „истинно-пролетарской" теоріи познанія Іосифа Дицгена... Но во всякомъ случаѣ значительная часть русской интеллигенціи пришла къ тому заключенію, что всякое міровоззрѣніе, не опирающееся твердо на критически-продуманную философскую систему — не жизнеспособно и обречено на гибель. А такое признаніе позволяетъ намъ высказать увѣренность, что въ дальнѣйшемъ развитію философскихъ знаній въ Россіи предстоитъ еще широкая дорога.

Такъ это или не такъ—покажетъ будущее; но каково бы ни было это будущее русской философской мысли, во всякомъ случаѣ несомнѣнно, что идеалистическій индивидуализмъ уже отошелъ въ исторію прошлаго. Демократическіе, но въ то же время доктринерствующіе либералы, неоидеалисты не могли выработать (хотя и пытались) никакой цѣльной программы; русская соціально-политическая мысль воспользовалась ими какъ мостомъ для перехода части бывшихъ соціалистовъ къ либерализму. Кромѣ того неоидеализмъ былъ переходнымъ мостомъ отъ реалистическаго типа міропониманія къ романтическому; корни его таятся еще въ идеалистическомъ теченіи тридцатыхъ годовъ. Отъ славянофиловъ, черезъ Достоевскаго, черезъ Вл. Соловьева, наши неоидеалисты перебросили мостъ къ мистицизму начала XX-го вѣка. Но переходъ этотъ былъ уже раз-

ложеніемъ критико-философской мысли конца XIX-го столѣтія... Здѣсь мы не будемъ еще касаться этого разложенія, а подчеркнемъ только главное значеніе идеалистическаго индивидуализма въ исторіи русской общественной мысли. Значеніе это должно быть оцѣнено очень высоко. Неоидеализмъ вывелъ русскую мысль изъ позитивнаго тупика, въ которомъ она безпомощно толклась болѣе полувѣка; онъ показалъ ей обширные горизонты, открываемые съ высоты критической философіи; онъ показалъ, что эта философія можетъ быть твердымъ фундаментомъ міровоззрѣнія; онъ опрокинулъ „перевернутаго вверхъ ногами Гегеля“ и нанесъ жестокій ударъ философскимъ концепціямъ діалектическаго матеріализма. Наконецъ — и это, быть можетъ, самое главное — идеалистическій индивидуализмъ утвердилъ на новомъ фундаментѣ и провозгласилъ съ новой силой принципы этическаго индивидуализма, забытые послѣ Достоевскаго. Новый расцвѣтъ этическаго индивидуализма — вотъ чѣмъ характеризовались послѣдніе годы XIX-го столѣтія.

ГЛАВА IX.

Въ преддверіи XX-го вѣка.

„Чтобы обозрѣть всѣ колокольни города, надо выйти далеко за предѣлы городскихъ стѣнъ“,—говорилъ Нитцше. Мы совершили обратный путь, съ каждымъ шагомъ мы все ближе и ближе подходили къ глухой стѣнѣ текущаго момента и наконецъ подошли къ ней вплотную и вошли въ самый городъ... Теперь мы стоимъ въ самомъ центрѣ кипучей городской жизни, раздѣленія и борьбы партій, восхваленія каждымъ колокольни своего прихода; все это послужитъ современемъ богатымъ матеріаломъ будущему историку русской общественной мысли, а мы можемъ считать нашъ путь пройденнымъ до конца. Только въ самыхъ общихъ чертахъ мы намѣтимъ группировку русской интеллигенціи въ преддверіи XX-го вѣка, пользуясь для этого все той же аріадниной нитью, которая вела насъ черезъ все XIX-ое столѣтіе; мы увидимъ, что русская интеллигенція дѣлится въ настоящее время на двѣ группы, рѣзко различающіяся по типу міропониманія, причемъ каждая изъ этихъ группъ (а въ особенности одна изъ нихъ) дѣлится въ свою очередь на цѣлый рядъ подгруппъ, вполнѣ несходныхъ и по цѣлямъ и по средствамъ.

Начнемъ съ первой изъ этихъ группъ, съ группы ничтожной количественно, но имѣющей неоспоримый вѣсъ въ общемъ ходѣ развитія русской творческой мысли: мы говоримъ о первыхъ русскихъ романтикахъ конца XIX-го вѣка. Чтобы прослѣдить за обстоятельствами ихъ проявленія, намъ приходится вернуться нѣсколько назадъ, къ началу девяностыхъ годовъ, къ еще неотмѣченнымъ нами теченіямъ „нитцшеанства“ и „декадентства“.

О нитцшеанствѣ не придется, впрочемъ, говорить особенно много, такъ какъ теченіе это пустило корни не столько среди рус-

ской интеллигенціи, сколько среди русскаго „культурнаго“ общества, среди дикарей высшей культуры. Ницше, одинъ изъ величайшихъ анти-мѣщанъ и индивидуалистовъ XIX-го вѣка, былъ истолкованъ мѣщанской толпой дикарей высшей культуры ad usum delphini; можно себѣ представить, что сдѣлали изъ Ницше промежуточные люди, мѣщане конца восьмидесятыхъ годовъ! Ницшеанство на русской почвѣ—и не только на русской—обратилось въ самое типичное мѣщанство достигшаго послѣднихъ границъ ультра-индивидуализма; параллельно съ нимъ зародилось на Западѣ и перешло въ Россію связанное съ нимъ теченіе „декадентства“, на которомъ мы остановимся нѣсколько подробнѣе.

Декадентство, съ самаго начала своего зарожденія, было стремленіемъ „за предѣлы предѣльнаго“ и разрывомъ съ обыденностью; но тутъ же надо сказать, что стремленіе это было далеко отъ проникновенія за предѣлы предѣльнаго и, слѣдовательно, было уже знакомымъ намъ эстетическимъ псевдо-романтизмомъ. Типичные реалисты по типу міропониманія, наши россійскіе декаденты въ потѣ лица пытались создать что-либо „необыденное“, выходящее за предѣлы третьяго измѣренія; въ этомъ отношеніи у нихъ была охота смертная, да участь горькая: не будучи въ состояніи проявить въ образахъ несредный имъ романтическій типъ сознанія, они ухватились за внѣшность, за форму и сдѣлались духовными наслѣдниками Бестужева-Марлинскаго и Бенедиктова; манерная напыщенность, ходульность, реторика, запутанность и туманность образовъ—все это хорошо знакомыя намъ качества эстетическаго псевдо-романтизма (см. т. I, стр. 85—88). Истинные романтики, напримѣръ Вл. Соловьевъ, ядовито осмѣивали всю нелѣпость и убожество мысли и чувства этихъ псевдо-романтиковъ, съ паѳосомъ разсказывавшихъ о томъ, какъ

Всходитъ мѣсяцъ обнаженный
При лазоревой лунѣ,

и передававшихъ свои ощущенія и впечатлѣнія приблизительно въ томъ же стилѣ, какъ знакомый намъ чортъ романтизма разсказывалъ Сатанѣ о своемъ насморкѣ... Все россійское декадентство той эпохи базировалось на сочетаніи словъ, на метафорахъ, на противопоставленіяхъ въ родѣ „громкозвучной тишины“, но дальше этого не шло и не могло идти, будучи глубоко реалистичнымъ по типу сознанія.

„Декадентство“ существовало въ русской литературѣ всегда, его

можно найти, начиная съ Державина, у Жуковскаго, Пушкина, Лермонтова, у всѣхъ величайшихъ представителей русскаго художественнаго творчества; но иное дѣло случайное употребленіе яркой метафоры, и иное дѣло ихъ нагроможденіе одной на другую и объявленіе этого сутью художественнаго творчества; въ этомъ возведеніи частнаго случая въ общій принципъ мы уже отмѣтили выше одинъ изъ типичныхъ признаковъ мѣщанства. — Черточки „декадентства“ мы видимъ и въ словахъ Жуковскаго о томъ, что

Все необъятное въ единый вздохъ тѣснятся
И лишь молчаніе понятно говоритъ:

и въ знаменитомъ выраженіи Байрона о „the music of the face“, и въ „беззвучной трескотнѣ жизни“ у Гоголя, и въ характеристикѣ Пьера Наташей у Толстого („онъ славный, темно-синій съ краснымъ, какъ вамъ растолковать“) и въ выраженіи Достоевскаго о „мучительномъ слѣдкѣ ноги“... Поскольку декадентство искало новыхъ словъ для выраженія новыхъ мыслей, оно шло по стопамъ всѣхъ величайшихъ представителей русской художественной литературы; но утрировка вполнѣ законнаго стремленія привела ихъ къ безсмыслицѣ. „Есть два рода безсмыслицы, — замѣтилъ еще Пушкинъ: — одна происходитъ отъ недостатка чувствъ и мыслей, замѣняемаго словами; другая — отъ полноты чувствъ и мыслей и недостатка словъ для ихъ выраженія“; декадентство начала девяностыхъ годовъ отдало дань безсмыслицѣ перваго рода, повторивъ этимъ исторію эстетическаго псевдо-романтизма русской литературы первой четверти XIX-го вѣка. У Грибоѣдова въ комедіи „Студентъ“ есть одно мѣсто, одинаково подходящее къ эстетическимъ псевдо-романтикамъ и начала и конца XIX-го столѣтія; „декадентъ“ той эпохи, студентъ Беневольскій, читаетъ лакею Федькѣ свое стихотвореніе:

Б. ...Мрачныхъ мыслей сынъ
Съ мечтою не одинъ;
Онъ преплываетъ море
Туманныхъ, бурныхъ думъ,
Отъ коихъ взоръ и умъ
Смущеньемъ цѣпенѣютъ...

(*Федькѣ*): Скажи правду: страшно ли это?

Ф. Страшно-съ.

Б. Ты понялъ что-нибудь?

Ф. Ничего не понялъ-съ.

Б. (*съ радостью*). И этотъ даръ возбуждать ужасъ самой незначущей, часто непонятной мыслью—онъ неизвѣстенъ былъ донынѣ: это свѣжій листокъ, вплетенный въ вѣнецъ поэзіи...

Этотъ шутливый шаржъ отъ слова до слова и вполнѣ серьезно примѣнимъ къ молодому русскому декадентству начала девяностыхъ годовъ, пытавшемуся наборомъ и изобиліемъ словъ замѣнить недостатокъ чувствъ и мыслей.

Но если бы мы остановились на такомъ пониманіи декадентства, то впали бы въ грубую ошибку отождествленія начальной стадіи литературнаго явленія съ самимъ явленіемъ въ его цѣломъ. Дѣло въ томъ, что эксцессы декадентства были только преходящимъ явленіемъ и не должны закрывать отъ насъ то цѣнное зерно, которое несомнѣнно было въ декадентствѣ и которое къ началу XX-го вѣка принесло плодъ въ русской литературѣ. Крайности эстетическаго псевдо-романтизма показали полное творческое безсиліе авторовъ-реалистовъ выйти за предѣлы сроднаго имъ психологическаго типа міросозинанія; къ концу девяностыхъ годовъ всѣ эти псевдо-романтики стушевались передъ группой истинныхъ романтиковъ по типу сознанія, которые съ тѣхъ поръ и образуютъ въ русской литературѣ небольшую группу, мимо которой нельзя пройти не остановившись историку русской мысли и тѣмъ болѣе историку русской литературы. Мережковскій, Бальмонтъ, Розановъ и немногіе другіе—вотъ эта группа первыхъ представителей русскаго романтизма, на которой мы остановимся только мимоходомъ.

Декаденты начала девяностыхъ годовъ старались выставить на видъ свой рѣзкій индивидуализмъ и свое не менѣе рѣзкое анти-мѣщанство: но ихъ эстетическій и соціологическій ультра-индивидуализмъ былъ узкимъ и плоскимъ мѣщанствомъ, не говоря уже о томъ, что онъ сопровождался вполнѣ опредѣленнымъ этическимъ анти-индивидуализмомъ; что же касается ихъ анти-мѣщанства, то оно очень напоминало анти-мѣщанскія потуги Гончарова, въ лицѣ его ужаснаго нигилиста Марка Волохова, не понимавшаго, что желаніе во что бы то ни стало избѣжать шаблона—тоже шаблонъ своего рода. Такимъ образомъ декадентство было по существу и анти-индивидуалистическимъ и мѣщанскимъ теченіемъ, вышедшимъ изъ нѣдръ не столько русской интеллигенціи, сколько русскаго „культурнаго“ общества.

Совершенно противоположное должны мы сказать о русскихъ романтикахъ конца XIX-го вѣка, типичныхъ этическихъ индивидуалистахъ и анти-мѣщанахъ. Прежде всего они являются дѣйствительно романтиками по типу міровосиріятія, представителями не только эстетическаго, но и религіознаго романтизма. Въ своемъ эстетическомъ романтизмѣ они избрали однако нѣсколько иной путь, по сравненію, напримѣръ, съ эстетическимъ романтизмомъ Гюго: ро-

мантизмъ послѣдняго носилъ слишкомъ внѣшній характеръ. Исключительность страстей, изощренность и извращенность ихъ—все это мы найдемъ и въ современномъ русскомъ романтизмѣ; но зато вмѣсто звенящихъ метафоръ и яркихъ антитезъ былого эстетическаго романтизма мы увидимъ у современныхъ романтиковъ легкіе штрихи, полунамеки, неясныя настроенія, недосказанныя слова... Все это вмѣстѣ взятое должно создавать настроеніе, позволяющее если и не проникнуть „за предѣлы предѣльнаго“, то по крайней мѣрѣ возсоздать образы и настроенія новаго, невѣдомаго міра. Говоря словами Бальмонта, этого выдающагося поэта среди русскихъ романтиковъ,—

Удивленно
Заглянуть,
Полусонно
Воздохнуть,—
Это путь
Для того, чтобъ возсоздать
То, чего намъ въ этой жизни
Вплоть до смерти не видать.

Но эстетическій романтизмъ, выраженный въ подобныхъ формахъ, не составляетъ центра тяжести современнаго русскаго романтизма; центральное мѣсто въ послѣднемъ занимаетъ религіозный романтизмъ, а также и ярко выраженное анти-мѣщанство „разрыва съ обыденностью“; въ послѣднемъ отношеніи русскіе романтики тѣсно связаны съ Чеховымъ, а идя далѣе—съ Достоевскимъ, Гоголемъ и Лермонтовымъ. Съ одной стороны они ненавидятъ мѣщанство за его тусклость, за его безличность, приближаясь въ этомъ отношеніи къ М. Горькому, которому, напримѣръ, посвящено Бальмонтомъ стихотвореніе „Въ домахъ“:

Въ мучительно тѣсныхъ громадахъ домовъ
Живутъ некрасивые, блѣдные люди,
Окованы памятью выцвѣтшихъ словъ,
Забывши о творческомъ чудѣ.
Все скучно въ ихъ жизни...

Еще болѣе ядовитую характеристику мѣщанства мы найдемъ у того же Бальмонта въ стихотвореніи „Человѣчки“, въ которомъ еще нагляднѣе проявилась ненависть современнаго романтизма къ обыденщинѣ жизни средняго представителя толпы, дикаря высшей культуры:

Человѣчекъ современный, низкорослый, слабосильный,
Мелкій собственникъ, законникъ, лицемѣрный семьянинъ,
Весь трусливый, весь двуличный, косодушный, щепетильный,
Вся душа его, душонка—точно изъ морщинъ . . . и т. д.

Но это только съ одной стороны. Съ другой—отрицательное отношеніе къ мѣщанству идетъ у современныхъ русскихъ романтиковъ гораздо глубже такого типично „горьковскаго“ отношенія къ мѣщанству; несравненно сильнѣе звучатъ въ этомъ романтизмѣ анти-мѣщанскія чеховскія ноты, усиленныя характернымъ для русскихъ романтиковъ мистицизмомъ. Типично чеховское отношеніе къ мѣщанству мы найдемъ въ оригинально задуманномъ романѣ Ѳ. Сологуба „Мелкій бѣсъ“ („Вопросы Жизни“ 1905 г.); мистическое углубленіе анти-мѣщанства мы найдемъ въ интересныхъ изслѣдованіяхъ Мережковскаго о Гоголѣ и Л. Толстомъ и Достоевскомъ. Идею о мѣщанствѣ жизни, какъ таковой, свойственную Чехову и Лермонтову, Мережковскій углубляетъ идеей Гоголя (послѣдняго періода жизни) о нуменальномъ значеніи этого мѣщанства. Согласно Мережковскому, поэты и религіозные мыслители всѣхъ временъ совершенно неосновательно приписывали злому началу міра, Ариману, Люциферу—мрачную силу, безконечную злобу, ненасытимое стремленіе и тому подобныя свойства; какъ разъ наоборотъ: злое начало (или Чортъ, tout court) есть воплощеніе серединности, мелкости, плоскости и пошлости; Чортъ есть не что иное, какъ нуменальная сущность мѣщанства; Чортъ и Мѣщанство—едино суть: только одинъ Достоевскій проникъ въ эту сущность мѣщанства, нарисовавъ фигуру Чорта въ „Братьяхъ Карамазовыхъ“. И не надо думать, что Мережковскій говоритъ только символистично: нѣтъ, онъ твердо вѣритъ въ феноменальное существованіе Чорта, „съ хвостомъ, какъ у датской собаки“; нуменально этотъ Чортъ есть Духъ Середины, Духъ Мѣщанства.

Какъ бы ни относиться къ подобнымъ построеніямъ романтической мысли, но безспорно во всякомъ случаѣ одно: мы имѣемъ здѣсь передъ собой апогей анти-мѣщанства, высшую форму ненависти къ нему. Въ то же самое время борьба Ормузда и Аримана, Бога и Чорта (по терминологіи Мережковскаго) является персонифицированной борьбой индивидуализма съ мѣщанствомъ: здѣсь мы имѣемъ своего рода религіозный индивидуализмъ и религіозное анти-мѣщанство. Это было религіозное углубленіе проблемы индивидуализма, но въ этомъ же углубленіи таились сѣмена того мѣщанства, которое въ свою очередь проникло въ религіозный романтизмъ...

Глубина бываетъ разныхъ родовъ; иногда и на днѣ глубокаго колодца, по выраженію Бѣлинскаго, живутъ холодныя и слизистыя лягушки. Для современныхъ религіозныхъ романтиковъ все, что не мистично—плоско, въ чемъ нѣтъ тайны—пошло; они не замѣчаютъ, что ихъ однобокій мистицизмъ является иногда настолько же плоскимъ, какъ и крайній позитивный раціонализмъ; они не сознаютъ, что (выражаясь ихъ же терминами) кромѣ дьявола серединной пошлости, мелкости и плоскости, есть еще дьяволъ ограниченной узости. Быть можетъ, это двѣ ипостаси одного Чорта мѣщанства?—въ рѣшеніи этого вопроса мы не компетентны, но несомнѣнно, что русскій религіозный романтизмъ часто впадалъ въ мѣщанство узости и ограниченности, желая освятить мистической тайной всѣ стороны человѣческой жизни. Достаточно вспомнить, какъ Мережковскій освятилъ мистицизмомъ самодержавную форму правленія и споткнулся только на ядовитомъ вопросѣ: не освященъ ли въ такомъ случаѣ мистической тайной и департаментъ полиціи? Достаточно вспомнить, какъ Мережковскій, углубляя идею полярности, приходитъ къ устарѣвшей на сотню лѣтъ теоріи о синтезѣ „ума" и „крови" въ настоящемъ аристократизмѣ; какъ онъ категорически утверждаетъ, что историческій процессъ жизни человѣчества конченъ; какъ онъ извращенно толкуетъ смыслъ и значеніе „Анны Карениной"; какъ онъ, уподобляясь горьковской Калеріи, видитъ въ грядущемъ царствѣ соціализма только царство Чорта серединности и эгалитарнаго мѣщанства („Л. Толстой и Достоевскій"; т. I, стр. 8—9, 372—374; т. II, стр. 252—254, 456—458 и др.). Правда, отъ нѣкоторыхъ изъ этихъ идей Мережковскій впослѣдствіи отказался, прійдя, напримѣръ, отъ восхваленія мистическаго самодержавія къ мистическому анархизму; но дѣло не въ одной какой-нибудь идеѣ и не въ одномъ Мережковскомъ, а въ общей тенденціи русскаго религіознаго романтизма съуживать свой кругозоръ, углубляя понятія. Однимъ изъ характерныхъ сопутствующихъ явленій оказывается при этомъ отождествленіе понятій случайности и чуда; это тоже слѣдствіе глубины во что бы то ни стало, глубины coûte que coûte. Русскіе религіозные романтики не понимаютъ законности примѣненія категоріи случайнаго къ явленіямъ, не хотятъ удовлетвориться объясненіемъ случая, какъ вполнѣ закономѣрнаго пересѣченія двухъ причинныхъ рядовъ; для нихъ все случайное eo ipso и мистично. „Тутъ есть нѣкая тайна" — такъ озаглавливаютъ они свои произведенія (Розановъ) и переполняютъ ихъ символами, подчеркиваніями совпаденій и тому подобными пріемами, долженствую-

щими углубить случайное. Здѣсь уже религіозный романтизмъ пользуется оружіемъ современнаго эстетическаго романтизма: онъ начинаетъ говорить символами, полу-намеками; онъ слѣдуетъ въ этомъ отношеніи рецепту Бѣлинскаго, который словно предвидя появленіе на рубежѣ XX-го вѣка В. Розанова, давалъ ему слѣдующій совѣтъ: „выкуйте себѣ какой-нибудь странный, полу-славянскій, дикій языкъ, который бросался бы въ глаза своей калейдоскопической пестротой и казался бы вполнѣ оригинальнымъ и глубоко таинственнымъ“... (см. статью о Менцелѣ). Здѣсь русскій романтизмъ впадаетъ въ сѣти лукаваго чорта Мѣщанства; здѣсь онъ становится духовнымъ наслѣдникомъ знаменитаго капитана Лебядкина (изъ „Бѣсовъ“ Достоевскаго), который озаглавливалъ свои произведенія „Въ случаѣ, еслибъ она сломала ногу“ и былъ авторомъ удивительныхъ символистическихъ стихотвореній, въ родѣ:

Жилъ на свѣтѣ таракавъ,
Таракавъ отъ дѣтства.
И потомъ попалъ въ стаканъ
Полный мухоѣдства...

Надо сказать однако, что подобный символизмъ былъ только временнымъ спутникомъ русскаго религіознаго романтизма; надо признать, что тотъ же В. Розановъ, выковавшій себѣ дикій, полуюродивый языкъ, является однимъ изъ наиболѣе тонкихъ и чуткихъ представителей мистицизма; но все это не спасаетъ глубину религіознаго романтизма отъ отмѣченной выше его частичной мѣщанской узости. Эта узость становится особенно замѣтной, когда современные романтики отъ углубленія понятій переходятъ къ углубленію словъ. Характерный примѣръ: Дмитрій Карамазовъ обращается къ Богу съ молитвой — „Господи, *прости*, *пропусти* мимо суда Твоего“; Иванъ Ильичъ, умирая, хочетъ сказать женѣ „*прости*“, но произноситъ заплетающимся языкомъ „*пропусти*“... Мережковскій подхватываетъ это „удивительное совпаденіе“, настойчиво и не одинъ разъ повторяетъ и подчеркиваетъ его, давая этимъ понять читателю, что „тутъ есть нѣкая тайна“... На этомъ пути мистическаго слово-сопоставленія романтизмъ можетъ пожать богатые плоды, переходя уже въ область занятія шарадами и анаграммами. Примѣры найти не трудно. „*Яма*“ по-японски значитъ *гора*: какое удивительное противоположеніе! Тутъ есть нѣкая тайна! Тутъ полярность понятій углубленія и возвышенія!.. А вотъ и еще болѣе удивительное совпаденіе, уже использованное современными романтиками: если

мы прочтемъ справа налѣво слово *Roma*, то получимъ *Amor* (любовь); совершая ту же операцію по-русски, мы изъ *Рима* получимъ *Миръ*: миръ и любовь—Боже, какъ это удивительно! не ясно ли, что именно Риму суждено соединить воедино все христіанство, для водворенія царства мира и любви!

Вскрывая слабыя стороны современнаго русскаго романтизма, мы хотимъ только подчеркнуть наличность мѣщанства въ части этого несомнѣнно крайне анти-мѣщанскаго идейнаго теченія, но въ то же время ни на минуту не возстаемъ противъ основной сути религіознаго романтизма. Читатель знаетъ нашу основную точку зрѣнія о двухъ психологическихъ типахъ, стоящихъ на двухъ совершенно различныхъ плоскостяхъ міропознанія и міропониманія; споръ между ученикомъ Сократа и жрецомъ Діониса является споромъ на двухъ разныхъ и взаимно непонятныхъ языкахъ. Мы можемъ только заявить, что, относясь съ полнымъ уваженіемъ къ мнѣніямъ людей противоположнаго психологическаго типа, мы въ то же время стоимъ на реалистической почвѣ (хотя и далеки отъ вульгарнаго позитивизма); эта субъективная сторона нашего міровоззрѣнія не мѣшаетъ намъ вполнѣ объективно признать, что въ преддверіи XX-го вѣка на русской почвѣ дѣйствительно проявился и появился тотъ истинный романтизмъ, къ которому тщетно стремились въ первой половинѣ XIX-го столѣтія представители русской интеллигенціи, въ то время еще типично реалистической по типу сознанія; мы имѣли случай отмѣтить, что молодая русская интеллигенція той эпохи, еще только подступавшая съ пытливыми запросами духа ко всему „предѣльному", не могла не стать характерно реалистичной. Всѣ попытки логическаго, этическаго и эстетическаго, равно какъ и философскаго романтизма, не говоря уже о романтизмѣ религіозномъ, были обречены на фатальное банкротство, и русская творческая мысль къ началу сороковыхъ годовъ остановилась на реалистическомъ типѣ міропониманія въ области философской мысли, и, одновременно съ этимъ, на соціалистическомъ міровоззрѣніи въ сферѣ мысли общественной. Однако мы тогда же отмѣтили и другое теченіе русской творческой мысли, пришедшее къ началу сороковыхъ годовъ къ романтическому типу міросознанія и въ то же время къ вполнѣ ясно выраженному анархизму. Реализмъ и соціализмъ, романтизмъ и анархизмъ—только такое сочетаніе общественныхъ и философскихъ элементовъ представляется намъ жизнеспособнымъ; сочетаніе романтизма съ соціализмомъ дало въ свое время вымершую разновидность утопическаго соціализма; сочетаніе реализма съ анархизмомъ нѣсколько долѣе

противилось разлагающимъ силамъ внутренняго противорѣчія и имѣло среди русской интеллигенціи такихъ крупныхъ представителей, какъ Бакунинъ, Кропоткинъ и Толстой; однако крахъ бакунизма въ борьбѣ съ реалистическимъ соціализмомъ Маркса можетъ служить нѣкоторымъ показателемъ неустойчивости соединенія анархизма съ реализмомъ. Наша мысль (которая, конечно, нуждается еще въ подробномъ обоснованіи) состоитъ въ томъ, что сочетаніе анархизма съ реализмомъ и соціализма съ романтизмомъ представляетъ изъ себя только искусственное, механическое смѣшеніе, въ то время какъ соціализмъ и реализмъ, равно какъ и анархизмъ и романтизмъ, являются органически связанными другъ съ другомъ. По крайней мѣрѣ, въ исторіи русской общественной мысли только эти два теченія прошли черезъ весь XIX-ый вѣкъ, начиная съ западниковъ и славянофиловъ [1]).

Къ началу сороковыхъ годовъ русская интеллигенція, въ лицѣ Бѣлинскаго, твердо пришла къ реализму въ области философо-психологической и къ соціализму — въ области общественной мысли. Герценъ, Чернышевскій, Лавровъ, Михайловскій — вотъ послѣдующіе представители этого направленія, по которому пошло громадное большинство русской интеллигенціи; переживаемое нами политическое и соціальное движеніе конца XIX-го и начала XX-го вѣка несомнѣнно происходитъ на почвѣ реализма и подъ знаменемъ соціализма. Но рядомъ съ этимъ могучимъ потокомъ неослабно и неустанно пробивалась струя анархизма на романтической (въ смыслѣ особаго типа сознанія) почвѣ. Теченіе это ведетъ свое начало отъ славянофильства сороковыхъ годовъ, и, проходя черезъ Достоевскаго и Вл. Соловьева, развѣтвляется на двѣ струи: одна приходитъ къ критико-философскому теченію конца XIX-го вѣка, другая — къ только-что очерченному нами романтизму. Въ предыдущей главѣ мы остановились на фактѣ внутренняго разложенія критико-философскаго теченія, идеалистическаго индивидуализма: оно разложилось на двѣ части, изъ которыхъ одна, во главѣ съ П. Струве, перешла къ демократическому либерализму, оставаясь на почвѣ критической философіи; другая часть, во главѣ съ гг. Бердяевымъ и Булгаковымъ, перешла къ типичному религіозному романтизму. О демократическомъ либерализмѣ рѣчь будетъ ниже, а теперь мы за-

[1]) Мы уже говорили, что подробному развитію этихъ идей посвящена особая наша работа, имѣющая появиться въ ближайшемъ будущемъ подъ заглавіемъ: „Исторія русскаго соціализма и анархизма“.

кончимъ наше знакомство съ современнымъ русскимъ романтизмомъ; его генеалогія выяснена нами выше: славянофильство, Достоевскій и Вл. Соловьевъ, и, наконецъ, часть интеллигенціи конца XIX-го столѣтія. Для этой части русской интеллигенціи критическая философія была мостомъ для перехода отъ реалистическаго типа міропониманія къ романтическому, и въ то же время—отъ соціализма (марксизма) къ анархизму. Русскій романтизмъ начала XX-го вѣка вполнѣ естественно и неизбѣжно пришелъ къ анархизму; къ нему пришли и бывшіе марксисты, гг. Бердяевъ и Булгаковъ, и бывшій апологетъ мистическаго самодержавія, Мережковскій. И анархизмъ этотъ является *романтическимъ анархизмомъ*, сказали бы мы, или „мистическимъ анархизмомъ", если употребить терминъ, впервые встрѣтившійся въ органѣ русскаго религіознаго романтизма—въ журналѣ „Вопросы Жизни" (1905 г.); въ этомъ отношеніи современные русскіе романтики продолжаютъ идейное теченіе славянофильства и являются духовными дѣтьми Достоевскаго. Они представляютъ изъ себя небольшую количественно, но цѣнную качественно идейную группу, міровоззрѣнія которой можно не раздѣлять, которая не имѣетъ ни соціологическаго, ни политическаго вѣса, но которую однако надо признать имѣющей неоспоримый вѣсъ въ исторіи русской интеллигенціи и въ развитіи русской общественной мысли.

Мы только въ самыхъ общихъ чертахъ остановились на этомъ теченіи русской мысли, такъ какъ намъ предстоитъ еще прослѣдить за другой группой русской интеллигенціи,—группой, составляющей громадное большинство интеллигенціи и стоящей на почвѣ реализма и соціализма. Мы возвращаемся здѣсь къ марксистамъ и народникамъ, продолжавшимъ и послѣ девяностыхъ годовъ свой споръ на почвѣ философскихъ и соціально-экономическихъ вопросовъ; однако въ этой заключительной главѣ мы только бросимъ общій взглядъ на эти группы русской интеллигенціи по причинѣ, указанной выше: мы вошли теперь въ предѣлы „городскихъ стѣнъ" и лишены возможности исторической перспективы. Поэтому только въ самыхъ общихъ чертахъ мы набросаемъ схему группировки громаднаго большинства русской интеллигенціи начала XX-го вѣка.

Девяностые годы, годы пробужденія русской интеллигенціи отъ спячки эпохи общественнаго мѣщанства, оказались предисловіемъ къ русской политической революціи, начало которой является рубежемъ XIX-го и XX-го вѣковъ. Система оффиціальнаго мѣщанства послѣдней четверти XIX-го столѣтія сама подписала свой смертный приговоръ своей политикой расшатыванія экономическаго фунда-

мента, на которомъ она стояла, экономической политикой созданія дутой промышленности и высасыванія послѣднихъ соковъ изъ крестьянства. Раньше или позже, но взрывъ былъ неизбѣженъ; неизбѣжной стала всенародная политическая революція, долженствующая положить конецъ системѣ оффиціальнаго мѣщанства. Какъ къ этому времени сгруппировалась русская интеллигенція, въ какія формы вылилась русская общественная мысль?

Въ реалистической части интеллигенціи (а только объ этой части и будетъ идти рѣчь далѣе) мы видимъ три крупныя группы: одну либеральную и двѣ соціалистическихъ. Критико-философское теченіе, вышедшее изъ лона марксизма и одной струей впавшее въ романтическій анархизмъ (въ лицѣ гг. Бердяева и Булгакова), перешло въ лицѣ г. П. Струве въ русло демократическаго либерализма. Русскій либерализмъ, влачившій жалкое существованіе въ шестидесятыхъ и семидесятыхъ годахъ и загнанный въ подполье въ эпоху общественнаго мѣщанства, въ девяностыхъ годахъ поднялъ голову и рѣшилъ вступить въ болѣе рѣшительную борьбу съ системой мѣщанства оффиціальнаго. Онъ отказался (какъ оказалось впослѣдствіи—только на короткое время) отъ старыхъ, излюбленныхъ принциповъ нѣкоснимательства и, опираясь на „земщину“, объявилъ войну оффиціальному мѣщанству. „Земля“ выступила противъ Государства, и г. Струве въ своемъ заграничномъ журналѣ „Освобожденіе“ сталъ, по собственнымъ словамъ, регистраторомъ русской либеральной мысли. Идеологіей либерализма сталъ уже знакомый намъ идеализмъ и критико-философское теченіе явилось такимъ образомъ мостомъ отъ марксизма къ либерализму. Мы видѣли выше (гл. VIII), что „либерализмъ“ понимался идеалистами очень широко, ему придавался не столько политическій, сколько этическій смыслъ; однако, когда отъ словъ пришлось перейти къ дѣлу, то оказалось, что „широкій смыслъ“ либерализма неизбѣжно выливается въ узкія формы. Когда послѣ 17-го октября 1905 г. произошло быстрое дифференцированіе русскихъ политическихъ партій, то демократическій либерализмъ, ставшій знаменемъ „конституціонно-демократической“ партіи (к.-д.) сталъ на крайнемъ правомъ флангѣ русской общественной мысли [1]; въ своемъ послѣдующемъ развитіи онъ все ближе и ближе сталъ подходить къ былому нѣкоснимательству и къ достеженному, съ дозволенія околоточныхъ

[1]) Группы, стоящія еще правѣе к.-д.—это уже представители не интеллигенціи, а русскаго „культурнаго“ общества.

надзирателей, благопоспѣшенію. Программа-minimum русскаго либерализма проповѣдуется нынѣ г. П. Струве, потерявшимъ всякое значеніе среди русской интеллигенціи и въ исторіи русской общественной мысли: г. Струве не съумѣлъ перешагнуть изъ XIX-го вѣка въ XX-ый... Зато программа-maximum русскаго либерализма до нѣкоторой степени приближается къ программѣ-minimum соціализма, а потому еще жизнеспособна и соединяетъ вокругъ себя хотя небольшую, но вполнѣ „вѣсомую" группу русской интеллигенціи.

Однако громадное большинство русской интеллигенціи остается соціалистическимъ, слѣдуя въ этомъ отношеніи завѣтамъ исторіи русской общественной мысли; только былой „великій расколъ" обратился теперь въ русской интеллигенціи во фракціонную раздробленность. Попрежнему стоятъ другъ противъ друга двѣ группы народниковъ и марксистовъ, но первая изъ нихъ дѣлится уже на три фракціи (соціалъ-народниковъ и соціалъ-революціонеровъ, въ свою очередь дѣлящихся на максималистовъ и минималистовъ), а вторая на двѣ (соціалъ-демократовъ большевиковъ и меньшивиковъ)... Происходитъ вполнѣ естественная дифференціація политическихъ партій, по тактическимъ и програмнымъ вопросамъ, которой мы теперь не имѣемъ возможности коснуться; это задача будущаго историка русской общественной мысли. Слѣдуя по „большой дорогѣ" исторіи русской интеллигенціи и изучая только главный стволъ этой исторіи, мы заранѣе заявляли, что изученіе побочныхъ вѣтвей и проселочныхъ дорогъ исторіи русской мысли не входитъ въ нашу задачу. Не входя въ подробности, мы только самыми общими чертами обрисуемъ положеніе русской соціалистической мысли въ преддверіи XX-го вѣка.

Марксизмъ быстро выросъ и усилился въ теченіе девяностыхъ годовъ; онъ двинулъ впередъ русскую мысль. Идеологически онъ двинулъ ее отъ позитивизма къ Гегелю, правда, перевернутому вверхъ ногами,—но отъ него не трудно было найти выходъ и дальше изъ позитивнаго тупика; политически онъ взбудоражилъ живой мыслью муравейникъ русскаго „культурнаго" общества и усилилъ кадры русской интеллигенціи. Наконецъ, въ 1898 г. изъ марксизма вышла, съ Манифестомъ въ рукахъ, Русск. Соц.-Демокр. Рабоч. Партія. Это было время апогея торжества марксизма: изъ интеллигентской, внѣклассовой группы онъ обращался въ классовую, пролетарскую партію! Надо вспомнить рѣзко отрицательное отношеніе марксизма къ интеллигенціи, о которомъ намъ приходилось говорить выше (т. II, гл. VI и VII), чтобы понять всю радость

марксистовъ, ставшихъ соціалъ-демократами. Но оказалось, что бюрократическій Манифестъ — одно, а реальная жизнь — другое, что, согласно извѣстной баснѣ Крылова, можно переименовать кукушку въ соловья, отчего однако она не запоетъ по соловьиному... Это поняли въ концѣ концовъ и сами марксисты, послѣ фракціонныхъ раздоровъ внутри своей партіи.

Еще въ 1900 г. одинъ изъ наиболѣе талантливыхъ публицистовъ ортодоксальнаго марксизма, Потресовъ („Старовѣръ") призналъ всю ошибочность былого пренебрежительнаго отношенія марксизма къ русской интеллигенціи. Мы помнимъ, что Струве въ своихъ „Критическихъ Замѣткахъ" обозвалъ русскую интеллигенцію „кучкой идеалистовъ", признавъ ее соціологически за quantité négligeable; теперь Потресовъ, ортодоксальный марксистъ, рѣзко возстаетъ противъ подобнаго взгляда; по его мнѣнію, Струве „погрѣшилъ передъ русской интеллигенціей, пренебрежительно обозвавъ ее «кучкой идеалистовъ»"; „требуется еще доказать,—говоритъ онъ,—что наша «безсословная интеллигенція»... была ничѣмъ инымъ, какъ такого рода «кучкою», что, напримѣръ, массовое «хожденіе въ народъ»... возможно увѣреннымъ мановеніемъ руки смахнуть съ вѣсовъ исторіи, какъ нѣчто невѣсомое. Глубокому броженію цѣлыхъ десятилѣтій, оставившему неизгладимый слѣдъ на всей русской литературѣ и нестираемую печать на психологіи значительныхъ пластовъ нашей современной общественной формаціи, передъ верховнымъ судомъ исторіи нельзя вынести приговоръ: величина соціологически ничтожная"... Теперь, отказавшись отъ легкомысленнаго осужденія интеллигенціи, марксизмъ признаетъ ее „сфинксомъ русской жизни"; теперь марксизмъ признаетъ, что „разночинная интеллигенція сказала *свое слово* въ русской исторіи, и звенитъ оно среди сумеречной обстановки обывательскаго существованія вотъ уже пятый десятокъ лѣтъ призывнымъ, будящимъ звономъ"; теперь марксизмъ взываетъ: „никогда и ни при какихъ условіяхъ не поступайтесь своей общественной личностью, не отрекайтесь отъ славнаго прошлаго разночинной интеллигенціи"; теперь марксизмъ говоритъ о „громадной умственной и революціонной энергіи соціалистической интеллигенціи" (см. газету „Начало", 1905 г., № 1)... Вотъ какой, съ Божьей помощью, поворотъ! Но этого мало: теперь Потресовъ категорически признаетъ и подчеркиваетъ, что „*марксизмъ въ Россіи до сихъ поръ былъ общественнымъ теченіемъ въ опредѣленной части русской интеллигенціи*"...; теперь уже марксизмъ не отри-

цаетъ не только этической, но и громадной политической роли русской интеллигенціи (Потресовъ, „Что случилось?“ „Заря“ 1901 г.).

Все это не только въ высшей степени справедливо, но и въ высшей степени знаменательно. Правда, не всѣ марксисты уразумѣли историческую справедливость отмѣченныхъ „Старовѣромъ“ положеній; не всѣ они поняли, что русскій марксизмъ былъ типично интеллигентскимъ построеніемъ русской общественной мысли: даже въ меньшевистской „Искрѣ“ 1904 г. мы снова находимъ брань и насмѣшки надъ интеллигенціей („Искра“ 1904 г., № 59), а Тиртей большевиковъ, М. Горькій, уже въ концѣ 1905 г. въ цѣломъ рядѣ статей „О мѣщанствѣ“ (въ фельетонахъ первыхъ №№ газеты „Новая Жизнь“) поставилъ знакъ равенства между этическимъ мѣщанствомъ и интеллигенціей!... Это особенно пикантно, если мы вспомнимъ, что анти-мѣщанство есть центральный, коренной признакъ интеллигенціи (см. т. I, Введеніе), и что дикаря высшей культуры отдѣляетъ отъ интеллигенціи именно вязкое болото мѣщанства. Пусть часть марксистовъ этого еще не понимаетъ; но историкъ русской общественной мысли имѣетъ право подчеркнуть отмѣченное нами выше сознаніе наиболѣе зоркихъ маркси[illegible] о марксизмѣ, какъ интеллигентской идеологіи [1]).

Въ самомъ концѣ девяностыхъ годовъ, почти одновременно съ возникновеніемъ Р. С.-Д. Р. П., воскресло и обновилось и молодое русское народничество, какъ политическая группа, принявшая по наслѣдству отъ народовольства названіе соціалъ-революціонерства, которое однако мы въ дальнѣйшемъ предпочитаемъ именовать народничествомъ, обращая главное вниманіе не на внѣшнюю форму, а на внутреннюю идеологическую сущность. Что касается философскаго фундамента этой группы русской интеллигенціи, то приходится признать, что молодые народники остались при старомъ позитивизмѣ и въ этомъ отношеніи не сдѣлали ни шага впередъ отъ Лаврова и Михайловскаго; въ этомъ, быть можетъ, ихъ главнѣйшая и грубая, съ нашей точки зрѣнія, ошибка. Нѣкоторые изъ пред-

[1]) На лондонскомъ конгрессѣ русскихъ соціалъ-демократовъ (1907 г.) подобную мысль имѣлъ мужество высказать одинъ изъ представителей соціалъ-демократовъ меньшевиковъ: „русская соціалъ-демократія—сказалъ онъ—это партія мелко-буржуазныхъ интеллигентовъ“... Это вызвало энергичные протесты на скамьяхъ большевиковъ: „неправда!“, „мы не мелкіе буржуа!“ и т. п... Мелкіе буржуа русскіе соціалъ-демократы или нѣтъ—этотъ вопросъ насъ мало интересуетъ; но что русскій марксизмъ есть интеллигентская идеологія—съ этимъ теперь, пожалуй, согласятся даже и большевики...

ставителей народничества пробуютъ опереться на эмпиріо-критицизмъ, нѣкоторые—на переработаннаго для всеобщаго употребленія Нитцше, но эти одинокія попытки не даютъ всему народничеству того твердаго философскаго фундамента, который необходимъ при постройкѣ цѣльнаго и широкаго міровоззрѣнія. Мы слышимъ отъ народничества исповѣданіе принциповъ этическаго и соціологическаго индивидуализма, но исповѣданіе это въ лучшемъ случаѣ является модернизованными варьяціями на тему, исчерпанную еще Михайловскимъ (см., напр., „Современность“ 1906 г., № 1; статья с. Пѣшехонова). Вообще современное народничество не имѣетъ своего Михайловскаго, который бы связалъ рядъ основныхъ положеній въ одно цѣльное и яркое міровоззрѣніе; такое міровоззрѣніе и не можетъ дать ростокъ въ настоящее время на каменистой и безводной почвѣ позитивизма.

Все вышесказанное касается философскаго фундамента народничества: что касается его соціально-экономическихъ воззрѣній, то они развивались въ девяностыхъ годахъ подъ сильнымъ давленіемъ марксизма, по признанію самихъ же представителей возродившагося народничества. Нельзя отрицать того, что въ цѣломъ рядѣ вопросовъ старое народничество было наголову разбито марксизмомъ девяностыхъ годовъ и реальной россійской дѣйствительностью; еще болѣе было бы странно отрицать и крушеніе марксистской догмы о дѣйствительность русской политико-экономической жизни начала XX-го вѣка. Аграрный вопросъ сыгралъ роль своего рода „experimentum crucis“, перевелъ на реальную почву вопросъ о теоретическихъ воззрѣніяхъ народничества и марксизма.

Ортодоксальный марксизмъ въ началѣ девяностыхъ годовъ съ юношеской нетерпимостью проповѣдывалъ экспропріацію мелкаго земельнаго собственника, радовался этому „исторически-необходимому“ процессу и воспѣвалъ деревенскаго кабатчика и кулака, какъ „высшій типъ человѣческой личности“ (Плехановъ, Струве)... Согласно теоріи „научнаго соціализма“, мелкая земельная собственность фатально поглощается крупной, такъ какъ капиталистическое производство побѣждаетъ кустарное не только въ области фабрично-промышленной, но и въ сферѣ аграрныхъ отношеній. Однако исторія и статистика не только не оправдали этотъ историко-экономическій законъ, но обнаружили его полнѣйшую миѳичность даже для Франціи и Германіи. Въ это время въ Россіи начиналось бурное и обширное крестьянское движеніе (1902 г.), почти одновременное съ выступленіемъ на русскую историческую сцену фабрично-заводскаго пролетаріата. Часть марксистовъ (большевики; Ленинъ) увидѣла невоз-

можность оставаться при старой аграрной программѣ, такъ какъ при ней нечего было думать о возможности опереться на революціонное крестьянство; тогда въ марксизмѣ появилась типично палліативная „теорія отрѣзковъ“, теорія возвращенія крестьянамъ такъ называемыхъ западѣльныхъ отрѣзковъ 1861 года. Прошло еще два года и марксисты были вынуждены сдѣлать дальнѣйшій шагъ: теорія отрѣзковъ уже давно предана забвенію и марксисты (даже меньшевики!) требуютъ уже муниципализаціи всѣхъ земель; нѣкоторые изъ нихъ идутъ и дальше этого... Теперь уже политико-экономическій либерализмъ упрекаетъ марксистовъ въ забвеніи законовъ научнаго соціализма, убѣждаетъ слѣдовать примѣру капиталистической Европы, которая твердо стоитъ на священномъ принципѣ частной земельной собственности и ничего не слыхала ни о какомъ проектѣ муниципализаціи... Прійдя къ такому проекту, марксисты совершенно неожиданно для себя стали на точку зрѣнія возможности особаго пути экономическаго развитія Россіи! Конечно, этотъ особый путь не есть особый типъ, не есть скачекъ черезъ капиталистическій фазисъ развитія, но вѣдь на послѣдней точкѣ зрѣнія не стоятъ теперь даже могикане стараго народничества... Правда, остались еще любопытныя окаменѣлости изъ породы ортодоксальныхъ марксистовъ, которые блюдутъ за чистотой марксистской догмы и даже въ самое послѣднее время съ великолѣпнымъ апломбомъ заявляютъ и подчеркиваютъ, что „...никакой особой *аграрной, т.-е. крестьянской программы нѣтъ и быть не можетъ*“ и что пролетарская партія не должна играть въ руку мелко-буржуазной деревнѣ (Бернацкій, „Къ аграрному вопросу“),—но такихъ ортодоксовъ уже немного, это уже „rara avis in marxismi horto“...

Народничество заняло по аграрному вопросу ту позицію, которая необходимо вытекала изъ хода историческаго развитія русскаго соціализма; оно выставило принципъ широкой *соціализаціи* земли, какъ основаніе своей программы-minimum; оно требуетъ упраздненія всей частной собственности на землю и организаціи уравнительнаго землепользованія. Марксисты, конечно, считаютъ такую программу мелко-буржуазной (они и Михайловскаго называли идеологомъ мелкой буржуазіи) и заявляютъ, что въ ней сказывается вѣчная ошибка народничества: попытка воскресить отмирающее (община) и въ то же время перескочить черезъ капиталистическій фазисъ развитія, ибо соціализація земли мыслима только при торжествѣ соціализма по всей линіи.

Что касается общины, то, дѣйствительно, молодое народниче-

ство попрежнему относится съ довѣріемъ къ ея внутреннимъ силамъ, хотя и не отрицаетъ факта разложенія общины подъ вліяніемъ фатальной для крестьянства экономической политики второй половины XIX-го вѣка; молодое народничество, дѣйствительно, надѣется, что, избавившись отъ бюрократическаго и сословнаго гнета, община найдетъ въ себѣ силы сопротивленія процессу внутренняго разложенія, искусственно поощряемаго извнѣ. Молодое народничество настойчиво заявляетъ, что къ вопросу объ общинѣ оно подходитъ строго критически, что оно прежде всего ставитъ передъ практической наукой вопросъ о жизнеспособности общины: „данное, исторически-реальное крестьянство, при данныхъ культурныхъ и соціально-политическихъ условіяхъ, организованное въ поземельно-общинныя ячейки, обнаруживаетъ ли способность къ переорганизаціи окружающихъ и своихъ собственныхъ поземельныхъ отношеній на болѣе широкихъ, исторически-прогрессивныхъ началахъ? Есть ли община лишь пассивный матеріалъ, который *меньше противится* вліяніямъ извнѣ въ смыслѣ прогрессивнаго развитія, или мы въ общинѣ имѣемъ теченія, на *активныя* тенденціи которыхъ мы можемъ опереться, работая для этого прогрессивнаго развитія въ направленіи къ соціализму?... Этотъ вопросъ можетъ быть рѣшенъ лишь конкретнымъ, индуктивнымъ изслѣдованіемъ реальной русской дѣйствительности" (В. Черновъ). Такія статистико-экономическія изслѣдованія привели къ результатамъ вполнѣ благопріятнымъ для народничества; строго объективное изслѣдованіе о русской общинѣ г. Качоровскаго привело его въ концѣ концовъ къ заключенію, что русская община, вообще говоря, не только не умираетъ, несмотря на свое частичное разложеніе, но даже таитъ въ себѣ вполнѣ активныя силы, на которыя можетъ опереться русскій соціализмъ.

Что же касается упрека въ желаніи совершить скачекъ черезъ капитализмъ прямо въ царство соціализма, то онъ, очевидно, бьетъ мимо цѣли; марксисты забываютъ извѣстное положеніе, что не всѣ обратныя теоремы справедливы. При осуществленіи „соціализма" несомнѣнно должна имѣть мѣсто и „соціализація" земли, но отсюда еще вовсе не слѣдуетъ, что соціализація земли обусловливаетъ собою соціалистическій строй; самъ Плехановъ въ первомъ своемъ памфлетѣ („Наши разногласія", 1884 г.) твердо зналъ эту истину, вполнѣ справедливо заявляя, что хотя когда идетъ дождь — я раскрываю зонтикъ, однако изъ этого вовсе не слѣдуетъ, что дождь пойдетъ, когда я раскрою зонтикъ... Теперь марксисты забыли эту истину и думаютъ, что если соціализація земли является слѣдствіемъ соціа-

лизма, то она и возможна только вмѣстѣ съ соціализмомъ. Это старая и знакомая намъ ошибка марксизма, коренящаяся въ его фатализмѣ: правильно подчеркивая необходимость единослѣдственности тождественныхъ причинъ, марксизмъ въ то же время не понимаетъ возможности разнопричинности тождественныхъ слѣдствій (см. объ этомъ выше, т. II, стр. 367). Такова ошибка марксизма съ философской стороны; съ соціально-экономической она уже давно вскрыта современными народниками и заключается въ смѣшеніи формы производства съ формой собственности. „Когда говорятъ о соціализаціи земли, то болѣе чѣмъ ясно, что о соціализмѣ здѣсь нѣтъ еще и рѣчи. Соціализмъ есть извѣстный способъ планомѣрной организаціи всего производства обществомъ и для общества. Соціализація же земли сама по себѣ еще никакъ не рѣшаетъ вопроса о *формѣ производства*, а рѣшаетъ лишь вопросъ о *формѣ собственности* на одинъ опредѣленный родъ благъ—именно, на поверхность и нѣдра земли“ (В. Черновъ).

Но это уже частные вопросы, которые мы можемъ затронуть только мимоходомъ, тѣмъ болѣе, что всѣ они вытекаютъ, какъ слѣдствія, изъ болѣе общаго вопроса, разъединяющаго современное народничество и марксизмъ: это—вопросъ о классовой борьбѣ и о пролетарскомъ характерѣ соціализма. Ортодоксальные марксисты, оберегая чистоту догмы Маркса, настаиваютъ на строго пролетарскомъ характерѣ соціализма, причемъ рѣзко отграничиваютъ этотъ классъ городскихъ и сельскихъ пролетаріевъ съ одной стороны отъ „мыслящаго пролетаріата“ съ другой—отъ „мелкой буржуазіи“, отъ трудового крестьянства. Съ этой точки зрѣнія, дѣйствительно, „никакой особой аграрной, т.-е. крестьянской программы нѣтъ и быть не можетъ“; но мы видѣли, что марксизмъ былъ принужденъ сойти съ высотъ этой теоріи въ конкретную, реальную жизнь и опереться въ своей борьбѣ за соціализмъ и на интеллигенцію и на крестьянство. Народничество въ этомъ вопросѣ сохранило старыя позиціи, защищая принципы трудового соціализма и утверждая, вслѣдъ за Михайловскимъ, что интересы *народа* суть интересы *личности*, которая опредѣляется *трудомъ* (см. т. II, стр. 137). Городской пролетаріатъ является для народничества только авангардомъ соціалистической арміи, который не можетъ довести до конца своими силами не только соціальную, но даже и политическую революцію (событія 1905 г. показали это съ достаточной очевидностью): стремленія городского пролетаріата должны быть поддержаны массой „трудового народа“, только тогда они явятся доста-

точно обоснованными. Возставая противъ чрезмѣрно узкаго пониманія ортодоксальнымъ марксизмомъ принципа классовой борьбы, современное народничество доказываетъ, что интересы городского пролетаріата тѣсно связаны съ интересами трудового крестьянства (В. Черновъ: „Крестьянинъ и рабочій, какъ экономич. категор.") Однимъ словомъ, хотя народничество и не принимаетъ „народъ" за одно цѣлое, но оно попрежнему принимаетъ „интересы труда" за единицу, понимая ихъ въ широкомъ смыслѣ. Правда, въ одно и то же время горшечникъ молитъ Бога о вёдрѣ а пахарь—о дождѣ, но это слишкомъ узкое толкованіе „интересовъ труда"; при широкомъ ихъ толкованіи интересы трудового крестьянина, фабричнаго рабочаго и „мыслящаго пролетарія" могутъ оказаться лёжащими въ одной плоскости. Народничество принимаетъ, такимъ образомъ, принципъ классовой борьбы, но пытается широко раздвинуть его предѣлы.

Таково въ настоящее время положеніе вопроса объ особомъ пути развитія Россіи,—вопроса, за эволюціей котораго мы слѣдили на протяженіи всей этой книги. Читатель безъ труда опредѣлитъ, что симпатіи наши склоняются въ сторону народничества, несмотря на то, что мы добросовѣстно подчеркивали его слабыя стороны. Мы видѣли, что народничество шагъ за шагомъ вынуждено было отказаться отъ цѣлаго ряда своихъ основныхъ положеній. Мы видѣли у Герцена и Михайловскаго вѣру въ особый *типъ* развитія Россіи—эта вѣра окончательно разрушена; мы видѣли у перваго изъ нихъ убѣжденіе въ анти-мѣщанствѣ „крестьянскаго тулупа"—это убѣжденіе уже давно расшатано; мы помнимъ, что народническій приматъ соціальнаго надъ политическимъ и соціальнаго надъ экономическимъ былъ отвергнутъ самими же народниками; мы знаемъ, что въ цѣломъ рядѣ пунктовъ народничество было разбито въ девяностыхъ годахъ марксизмомъ... И если всѣ эти удары не сокрушили „русскій соціализмъ", то, значитъ, дѣйствительно въ немъ есть жизнеспособныя начала, которыя мы также старались вскрыть на предыдущихъ страницахъ. Однимъ изъ наиболѣе цѣнныхъ основныхъ началъ народничества мы считаемъ его отношеніе къ личности: народничество соединило въ себѣ яркое *анти-мѣщанство* и величайшую *общественность* съ безусловнымъ *индивидуализмомъ*: Герценъ, Чернышевскій и Михайловскій являются въ этомъ отношеніи величайшими представителями русскаго соціализма во всей исторіи русской общественной мысли XIX-го вѣка. Въ преддверіи XX-го вѣка возродившееся народничество идетъ по этому же направленію въ загадочную для насъ глубь наступающаго столѣтія...

Заключеніе.

Мы останавливаемся на рубежѣ XX-го вѣка для того, чтобы окинуть однимъ общимъ взглядомъ пройденный нами путь.

Теперь мы можемъ съ полнымъ основаніемъ повторить то, что высказывали еще во введеніи къ своей работѣ (см. т. I, стр. 22): мы видѣли, что борьба съ мѣщанствомъ, въ тѣхъ или иныхъ его проявленіяхъ, красной нитью проходитъ черезъ всю исторію русской общественной мысли. Въ преддверіи XIX-го вѣка передъ нами разстилается эпоха литературнаго мѣщанства, въ борьбѣ съ которымъ русская интеллигенція проходитъ періодъ своего первоначальнаго развитія. Ложно-классицизмъ гибнетъ подъ ударами сентиментализма; ультра-сентиментализмъ погибаетъ въ борьбѣ съ сентиментальнымъ романтизмомъ; послѣдній вынужденъ уступить дорогу этическому и эстетическому псевдо-романтизму, который и замыкаетъ собою кругъ этой своеобразной „системы литературнаго мѣщанства", въ которой такъ фатально le mort saisit le vif... Къ 1825-му году у русской литературы, по выраженію Пушкина, уже „прорѣзались зубки" и она стала на твердую почву реализма, который почти полновластно царилъ въ ней до самаго конца XIX-го вѣка. Только къ этому времени появляется теченіе романтизма, о которомъ у насъ шла рѣчь въ началѣ послѣдней главы. Однако и реализмъ и романтизмъ одинаково враждебно относятся къ этическому мѣщанству жизни и оффиціальному мѣщанству системы управленія. Эпоха оффиціальнаго мѣщанства, замѣнившая собою эпоху мѣщанства литературнаго, встрѣчаетъ безусловное противодѣйствіе со стороны наиболѣе выдающихся выразителей русской творческой мысли. Эпоха эта губитъ цѣлый рядъ лучшихъ людей, отчасти пригнетая ихъ въ ихъ борьбѣ съ этическимъ мѣщанствомъ окружающей среды, отчасти обращая ихъ въ лишнихъ людей своего времени; единственный въ своемъ родѣ

апологетъ этическаго мѣщанства, Гончаровъ, не находитъ никакого сочувственнаго отклика въ средѣ русской интеллигенціи; наоборотъ, люди тридцатыхъ и сороковыхъ годовъ ведутъ безпощадную борьбу съ этическимъ мѣщанствомъ во имя широты и глубины реальной человѣческой личности. Бурное теченіе шестидесятыхъ годовъ смываетъ съ пути идеалы этическаго мѣщанства и подмываетъ фундаментъ системы мѣщанства оффиціальнаго; однако неудачная, хотя и героическая борьба русской интеллигенціи семидесятыхъ годовъ съ этой системой кончается снова торжествомъ послѣдней,—торжествомъ, ознаменовавшимъ русскую общественную жизнь послѣдней четверти XIX-го вѣка; мы видѣли, что въ этомъ случаѣ торжество системы оффиціальнаго мѣщанства привело къ эпохѣ мѣщанства общественнаго, которая однако длилась недолго. Появляется Чеховъ, за нимъ Горькій; первый одно время безсильно склоняетъ голову передъ мѣщанствомъ жизни самой по себѣ, второй зоветъ къ широкой и цѣльной жизни, какъ къ спасенію отъ мѣщанства. Теченіе русскаго романтизма въ это же время приписываетъ мѣщанству даже нуменальное значеніе и ведетъ съ нимъ борьбу на религіозной почвѣ. Съ этой обостренной ненавистью къ мѣщанству мы вступаемъ теперь въ XX-ое столѣтіе...

Эта борьба съ мѣщанствомъ всегда была въ то же время и борьбой за индивидуализмъ, она всегда велась во имя личности, во имя индивидуальности. Начиная съ Новикова и Радищева, безпрерывно шла борьба русской интеллигенціи съ Левіаѳаномъ государственности, а нѣсколько позднѣе — и съ Молохомъ общественности, шла борьба сперва за абстрактнаго человѣка, а затѣмъ и за реальную личность. Декабристы перенесли борьбу на политическую почву и попытались однимъ ударомъ добыть и политическую свободу и соціальную реформу; но только поколѣнію шестидесятыхъ годовъ удалось увидѣть частичное осуществленіе столѣтнихъ чаяній и ожиданій русской интеллигенціи. Освобожденный „мужикъ“ становится во главу угла міровоззрѣнія русской интеллигенціи и даетъ начало тому народничеству, которое является главнымъ содержаніемъ исторіи русской общественной мысли третьей четверти XIX-го вѣка. Народничество это углубляетъ смыслъ борьбы съ мѣщанствомъ (Герценъ), обосновывается на твердой научной почвѣ (Чернышевскій) и ведетъ борьбу за соціологическій индивидуализмъ противъ крайней „общественности“ (Михайловскій); въ это же время достигаетъ высшей точки своего развитія и борьба за этическую самоцѣльность человѣческой личности, этическій индивидуализмъ достигаетъ своего

апогея (Достоевскій). Въ слѣдующую за этимъ эпоху общественнаго мѣщанства наблюдается этическое паденіе интеллигенціи, превращеніе ея въ „культурное“ общество; послѣдующее десятилѣтіе девяностыхъ годовъ приноситъ съ собою анти-индивидуалистическую идеологію марксизма. Но эта отливная волна скоро вновь замѣняется приливной волной анти-мѣщанства и индивидуализма: критическое теченіе въ марксизмѣ, придя къ философскому идеализму, вновь провозглашаетъ забытые послѣ Достоевскаго принципы этическаго индивидуализма, а молодое народничество попрежнему выставляетъ впередъ принципы индивидуализма соціологическаго; XIX-ый вѣкъ заканчивается такимъ образомъ своеобразной „эпохой возрожденія“ русской интеллигенціи...

Таковъ результатъ всего нашего изслѣдованія, таково краткое резюме философіи исторіи русской литературы и русской интеллигенціи XIX-го вѣка, такова русская общественная мысль въ ея прошедшемъ. Что касается настоящаго времени, то теперь мы переживаемъ бурную, революціонную эпоху борьбы русской интеллигенціи съ пережитками системы оффиціальнаго мѣщанства, эпоху примата политическаго надъ соціальнымъ, что сближаетъ наше поколѣніе съ поколѣніемъ двадцатыхъ годовъ, съ декабристами. Мысль и дума современной минуты, это — политическое освобожденіе, освобожденіе абстрактнаго человѣка; но было бы ошибкою думать, что русская интеллигенція забываетъ при этомъ о реальной личности: девизомъ русской интеллигенціи остались прежнія слова—къ соціальному черезъ политическое! Политическое освобожденіе намъ дорого, какъ развязываніе рукъ для работы надъ коренной реформой современнаго соціальнаго строя и надъ достиженіемъ новыхъ условій общественной жизни; мы ни минуты не сомнѣваемся, что, достигнувъ политической свободы, русская интеллигенція съ возрастающей силой будетъ продолжать свою вѣковую борьбу за реальную личность, борьбу противъ мѣщанства и за индивидуализмъ.

Только далекое будущее можетъ дать намъ полное разрѣшеніе проблемы соціологическаго индивидуализма, ибо только соціалистическій строй можетъ привести къ одновременному достиженію и высоты типа и высоты степени, и народнаго благосостоянія и національнаго богатства; поэтому борьба за индивидуализмъ не только можетъ, но и должна вестись подъ знаменемъ соціализма, а индивидуализмъ долженъ составлять этическое содержаніе соціально-экономическихъ соціалистическихъ формъ. Несомнѣнно, что этими словами мы характеризуемъ будущее исторіи русской общественной

мысли; хотя и въ XX-мъ вѣкѣ русская общественная мысль будетъ идти приливными и отливными волнами индивидуализма и анти-мѣщанства, но нѣтъ сомнѣнія, что — какъ это было и въ XIX-мъ столѣтіи — каждая изъ приливныхъ волнъ будетъ захватывать все бóльшее пространство, тѣмъ бóльшее, чѣмъ сильнѣе была передъ этимъ волна идейнаго отлива въ сторону мѣщанства и анти-индивидуализма. Мы увѣрены также, что въ ближайшемъ будущемъ русская интеллигенція придетъ къ тому философско-историческому индивидуализму, который одинъ только даетъ возможность немедленнаго рѣшенія проблемы индивидуализма для каждаго отдѣльнаго лица (см. т. I, стр. 356—362); но объ этой нашей субъективной увѣренности было бы неумѣстно распространяться въ настоящемъ мѣстѣ. Какъ бы то ни было, но несомнѣнно одно: русская интеллигенція можетъ съ вѣрой смотрѣть на свое будущее, черпая силы и увѣренность въ своемъ славномъ прошломъ...

Ортодоксальные русскіе марксисты пророчатъ русской интеллигенціи быстрое увяданіе и вымираніе. Интеллигенція, говорятъ они, должна испытать процессъ разложенія и смерти, будучи такимъ же застарѣлымъ пережиткомъ до-конституціоннаго строя, какъ и поземельная община: вѣдь на Западѣ теперь нѣтъ ни общины, ни „интеллигенціи", въ ея русскомъ значеніи; недаромъ само понятіе „интеллигенція" присуще только русскому языку... Мы не стоимъ на такой точкѣ зрѣнія, такъ какъ не считаемъ сильнымъ аргументомъ старое, истрепанное положеніе: на Западѣ когда-то *было* то, чтò у насъ теперь *есть*, а слѣдовательно у насъ когда-нибудь *будетъ* то, чтò есть теперь на Западѣ... Поистинѣ, удивительный силлогизмъ! Какъ не видятъ люди, съ торжествомъ опирающіеся на него, что они совершаютъ грубѣйшую ошибку противъ логики! Дѣйствительно, мы должны признать необходимость единослѣдственности тождественныхъ причинъ, но вѣдь въ данномъ случаѣ причинные ряды отнюдь не тождественны; мы имѣемъ здѣсь случай приложенія одинаковыхъ законовъ соціально-экономическаго развитія къ совершенно различнымъ условіямъ жизни соціальной ткани. Такъ, напримѣръ, политическая революція во Франціи, въ концѣ XVIII-го вѣка, и въ Россіи, въ началѣ XX-го вѣка, происходила при совершенно различномъ соотношеніи общественныхъ группъ, при совершенно различныхъ внѣшнихъ и внутреннихъ условіяхъ; какъ же можно послѣ этого утверждать, что слѣдствія и результаты будутъ одинаковы? Только неяснымъ пониманіемъ теоріи причинности (и гносеологически, и логически) можно объяснить себѣ упорныя ссылки „на Западъ"

своеобразныхъ современныхъ россійскихъ „западниковъ"... Вотъ почему мы не придаемъ никакого вѣса ихъ кассандровскимъ пророчествамъ о грядущей скорой гибели русской внѣсословной и внѣклассовой интеллигенціи; наоборотъ, мы предвидимъ дальнѣйшій ростъ и расцвѣтъ этой интеллигенціи, къ которой мы хотѣли бы имѣть право приложить знакомыя намъ слова: ея прошлое—изумительно, ея будущее—невообразимо...

Но это уже дѣло вѣры, ни для кого не обязательной. Возвращаясь отъ проблематическаго будущаго русской интеллигенціи къ ея изученному нами прошлому, мы хотимъ еще разъ подчеркнуть, что анти-мѣщанское и индивидуалистическое настроеніе русской интеллигенціи въ ея борьбѣ за права личности и человѣка вырисовывается слишкомъ рельефно, чтобы вполнѣ оправдать ту точку зрѣнія, съ которой мы изучали исторію русской интеллигенціи. Анти-мѣщанство, индивидуализмъ и соціализмъ—этой формулой мы можемъ подвести итоги исторіи русской общественной мысли XIX-го столѣтія.

Ivanov, Razumnik Vasil'e-
vich
Istoriia russkoi ob-
shchestvennoi mysli. Izd.
2., dop.